OS PENSADORES

XXVII

CONDILLAC
HELVÉTIUS
DEGERANDO

TEXTOS ESCOLHIDOS

EDITOR: VICTOR CIVITA

Sumário

ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC

TRATADO DOS SISTEMAS

Tradução de **Luiz Roberto Monzani**

Capítulo I

Que se deve distinguir três espécies de sistemas

Um sistema não é outra coisa que a disposição das diferentes partes de uma arte ou de uma ciência numa ordem onde elas se sustentam todas mutuamente, e onde as últimas se explicam pelas primeiras. Aquelas que dão razão às outras chamam-se *princípios* e o sistema é tão mais perfeito quanto os princípios o são no menor número: é mesmo desejável que se os reduza a um só.

Podem-se notar nas obras dos filósofos três espécies de princípios dos quais se formam três espécies de sistemas.

Os princípios que eu coloco na primeira classe, como os mais em moda, são as máximas gerais ou abstratas. Exige-se que eles sejam tão evidentes ou tão bem demonstrados que não se os possa colocar em dúvida. Com efeito, se eles fossem incertos não se poderia estar seguro das conseqüências que se extrairiam.

É desses princípios que fala o autor da *Arte de Pensar*[1] quando diz:[2] "Todo mundo está de acordo que é importante ter no espírito vários axiomas e princípios que, sendo claros e indubitáveis, possam servir-nos de fundamento para conhecer as coisas mais escondidas. Mas os princípios, que se dão ordinariamente, são de tão pouco uso que se torna inútil sabê-los. Porque o que eles chamam de primeiro princípio do conhecimento — *É impossível que a mesma coisa seja e não seja* — é muito claro e muito certo, mas não vejo como possa servir para nos fornecer qualquer conhecimento. Creio, portanto, que os seguintes possam ser mais úteis".

O autor dá, em seguida, por primeiro princípio: *Tudo o que está contido na idéia clara e distinta de uma coisa pode ser afirmado com verdade;* por segundo: *A existência, pelo menos possível, está contida na idéia de tudo aquilo que concebemos clara e distintamente;* por terceiro: *O nada não pode ser causa de coisa alguma.* Ele os imaginou até onze. Mas é inútil relatar os outros. Os princípios enumerados acima são suficientes para servir de exemplo.[3]

A virtude que os filósofos atribuem a essa espécie de princípios é tão grande que seria natural que se trabalhasse para multiplicá-los. Os metafísicos se distinguiram nisso. Descartes, Malebranche, Leibniz e outros, cada um em concorrência, nos deram com profusão, e não devemos acusar senão a nós mesmos se não penetramos *nas coisas mais escondidas.*

[1] Arnauld e Nicole na *Lógica ou Arte de Pensar.* (N. da ed. francesa.)

[2] Parte IV, cap. 7. (N. do A.)

[3] Alusão à *Lógica ou Arte de Pensar,* parte IV, cap. 7. (N. da ed. francesa.)

Os princípios da segunda espécie são suposições que se imaginam para explicar as coisas às quais não se poderia, de outra maneira, dar a razão. [4] Se as suposições não parecem impossíveis, e se elas fornecem alguma explicação dos fenômenos conhecidos, os filósofos não duvidam que tenham descoberto os verdadeiros motores da natureza. Seria possível, dizem eles, que uma suposição que fosse falsa desse resultados felizes? Daí nasceu a opinião de que a explicação dos fenômenos prova a verdade de uma suposição e que não se deve julgar um sistema pelos seus princípios, mas como ele dá a razão das coisas. Não se duvida que as suposições, num primeiro momento arbitrárias, tornam-se incontestáveis pela habilidade com a qual se as empregou.

Os metafísicos foram tão inventivos nessa segunda espécie de princípios quanto na primeira e, graças aos seus cuidados, a metafísica não encontrou nada mais que possa ser um mistério para ela. Quem diz metafísica diz, na sua linguagem, a ciência das primeiras verdades, dos primeiros princípios das coisas. Mas é necessário convir que esta ciência não se encontra nas suas obras.

As noções abstratas são apenas idéias formadas daquilo que há de comum entre várias idéias particulares. Tal é a noção de animal: ela é extraída daquilo que pertence igualmente às idéias de homem, cavalo, macaco, etc. Desta maneira, uma noção abstrata serve, em aparência, para dar razão daquilo que se nota nos objetos particulares. Se, por exemplo, se pergunta por que o cavalo anda, bebe, come, responder-se-á muito filosoficamente dizendo que não é senão porque ele é um animal. Esta resposta, bem analisada, não quer, entretanto, dizer outra coisa senão que o cavalo anda, bebe, come porque, com efeito, ele anda, bebe, come. Mas é raro que os homens não se contentem com uma primeira resposta. Dir-se-ia que sua curiosidade os conduz menos a instruir-se sobre alguma coisa do que a formular questões sobre muitas. O ar seguro de um filósofo se lhes impõe. Eles temeriam parecer muito pouco inteligentes se insistissem sobre o mesmo ponto. É suficiente que o oráculo seja formado de expressões familiares as quais eles teriam vergonha de não entender; ou, se não podem esconder a obscuridade, um único olhar de seu mestre pareceria dissipá-la. Pode-se duvidar quando aquele a quem se entrega toda confiança não duvida ele mesmo? Não há, portanto, motivo para se espantar que os princípios abstratos tenham se multiplicado com tal intensidade e tenham, sempre, sido olhados como a fonte de nossos conhecimentos.

As noções abstratas são absolutamente necessárias para pôr ordem nos nossos conhecimentos porque elas indicam a cada idéia a sua classe. Eis qual deve ser seu único uso. Mas, imaginar que elas sejam feitas para conduzir a conhecimentos particulares é uma cegueira muito grande porque elas não se formam senão segundo esses conhecimentos. Quando eu censurar os princípios abstratos não será necessário suspeitar que eu exija que não se deve servir-se mais de nenhuma noção abstrata, isso será ridículo: pretendo somente que não se os deva tomar nunca por princípios próprios para nos conduzir a descobertas.

Quanto às suposições, elas são um grande recurso para a ignorância, são muito cômodas; a imaginação as forma com muito prazer, com muito pouca

[4] R. Descartes, *Princípios da Filosofia*, livro III, § 44. (N. da ed. francesa.)

dificuldade. É de seu leito que se criou, que se governa o universo. Tudo isto não custa mais que um sonho e um filósofo sonha facilmente.

Também não é fácil consultar bem a experiência e recolher os fatos com discernimento. É por isso que é raro que não tomemos por princípios senão fatos bem constatados, ainda que, talvez, os tenhamos em maior número do que pensamos; mas pela falta de hábito de seguir esse procedimento ignoremos a maneira de aplicá-los. Temos, verossimilmente, em nossas mãos a explicação de vários fenômenos e vamos procurá-la bem longe de nós. Por exemplo, a gravidade dos corpos foi durante todo o tempo um fato bem constatado e só em nossos dias é que foi reconhecida como um princípio. [5]

É sobre os princípios dessa última espécie que estão fundados os verdadeiros sistemas; somente eles mereceriam ter esse nome. Porque não é senão por meio desses princípios que podemos dar a razão das coisas das quais nos é permitido descobrir os motores. Chamarei sistemas abstratos aqueles que versam somente sobre princípios abstratos; e hipóteses aqueles que têm apenas suposições por fundamento.

Pela combinação dessas diferentes espécies de princípios poder-se-ão ainda formar diferentes espécies de sistemas; mas, como eles remeter-se-iam sempre, mais ou menos, a um dos três que acabo de indicar, é inútil realizar novas classificações.

Fatos bem constatados, eis propriamente os únicos princípios das ciências. Como, então, foi possível imaginar outros? É o que iremos investigar.

Os sistemas são mais antigos que os filósofos: a natureza ordena fazê-los e não eram maus os que eram feitos quando os homens obedeciam só a ela. Então, um sistema era e não podia ser somente fruto da observação. Não se propunha ainda dar razão a tudo; tinham-se necessidades e não se procuravam senão os meios de satisfazê-las.

Só a observação podia fazer conhecer esses meios e observa-se por que se era forçado. Na ignorância disso que, mais tarde, se nomeou princípio, tinha-se, pelo menos, a vantagem de evitar os erros: porque é necessário um começo de conhecimento para extraviar-se. E parece que, freqüentemente, os filósofos tiveram apenas esse começo.

Os homens, portanto, observavam, isto é, notavam os fatos relativos às suas necessidades.

Porque se tinham poucas necessidades, havia poucas observações a fazer, e porque as necessidades eram prementes era raro que houvesse engano; os erros, pelo menos, não podiam ser senão passageiros: era-se logo advertido porque as necessidades não eram satisfeitas.

A observação se realizava, ainda, só de maneira tateante; não era, portanto, sempre possível assegurar-se de um fato logo que se acreditava percebê-lo. Suspeitava-se, supunha-se e, na falta de coisa melhor, uma suposição passava por uma descoberta que uma nova observação confirmava ou destruía.

Deste modo a natureza guiava os homens e era desta maneira que eles se

[5] Cada vez que Condillac fala dessa terceira espécie de princípios pensa em Newton. (N. da ed. francesa.)

instruíam, sem notar que iam de conhecimentos em conhecimentos por uma seqüência de fatos bem observados.

Quando realizaram as descobertas relativas às suas necessidades é evidente que para realizá-las num outro campo tiveram que seguir a mesma conduta. Uma primeira observação, que teria sido apenas um tateio, teria levantado conjeturas; estas conjeturas teriam indicado outras observações a fazer e estas observações teriam confirmado ou destruído os fatos supostos.

Quando tiveram os fatos em grande quantidade para explicar os fenômenos dos quais se investigava a razão, os sistemas estavam acabados, de qualquer maneira, por eles mesmos, porque os fatos se teriam arranjado a si mesmos na ordem em que se explicavam sucessivamente uns aos outros. Então, ter-se-ia visto que em todo sistema há um primeiro fato, um fato que é o começo e que, por esta razão, se teria chamado *princípio:* porque *princípio* e *começo* são duas palavras que significam originariamente a mesma coisa.

As suposições não são, propriamente falando, senão conjunturas e se temos necessidade de formá-las é porque estamos condenados a tatear.

Desde que as suposições sejam apenas conjunturas, não são fatos constatados: não podem, portanto, ser o princípio ou o começo de um sistema porque todo sistema se reduziria a uma conjuntura.

Mas, se elas não são o princípio ou o começo de um sistema, são o princípio ou começo dos meios que temos para descobrir. Ora, porque são o princípio desses meios, acreditou-se que são também o princípio do sistema. Confundiram-se, portanto, duas coisas bem diferentes.

À medida que adquirimos conhecimentos somos obrigados a distribuí-los em diferentes classes: não temos outros meios para colocá-los em ordem. As classes menos gerais compreendem os indivíduos e as denominamos espécies com relação às classes mais gerais que denominamos gêneros. As classes que são gêneros, com relação àquelas que lhes são subordinadas, tornam-se elas mesmas espécies com relação a outras classes mais gerais que elas: e é assim que se chega de classe em classe a um gênero que as compreende todas.

Quando a distribuição está realizada possuímos um meio bem rápido para nos darmos conta de nossos conhecimentos: é o de começar pelas classes mais gerais. Porque o gênero supremo é propriamente uma expressão abreviada apenas que compreende todas as classes subordinadas e que as abarca de uma vez. Quando digo *ser,* por exemplo, vejo *substância* e *modificação, corpo* e *espírito, qualidade* e *propriedade;* numa palavra, vejo todas as divisões e subdivisões compreendidas entre o ser e os indivíduos. É, portanto, por uma classe geral que devo começar quando quero representar rapidamente uma multidão de coisas; e, então, pode-se dizer que ela é um começo ou um princípio. Eis o que se viu confusamente e se disse: as idéias gerais, as máximas gerais são os princípios das ciências.

Eu repito, portanto: só os fatos bem constatados podem ser os verdadeiros princípios das ciências; e se se tomaram por princípio de um sistema suposições ou máximas gerais é porque, sem se dar conta do que se via, se notou que elas são o princípio ou começo de alguma coisa.

CAPÍTULO II

Da inutilidade dos sistemas abstratos

Os filósofos que acreditam nos princípios abstratos nos dizem: considere com atenção as idéias que mais se aproximam da universalidade dos primeiros princípios, forme proposições e você terá verdades menos gerais; considere, em seguida, as idéias que mais se aproximam, pela sua universalidade, das descobertas que acabou de fazer e realize novas proposições, continue desta maneira; não se esqueça de aplicar seus primeiros princípios a cada proposição que descobrir e, então, você descerá gradualmente dos princípios gerais aos conhecimentos mais particulares.

Segundo esses filósofos, Deus, criando nossas almas, contenta-se em gravar nelas certos princípios gerais e os conhecimentos que adquirimos em seguida são apenas deduções que fazemos desses princípios inatos. Sabemos que nosso corpo é maior que nossa cabeça porque às idéias de *corpo* e *cabeça* aplicamos o princípio: *o todo é maior que sua parte.* Mas, para que não sejamos surpreendidos ao realizar esta aplicação sem nos apercebermos, adverte-se que ela se realiza por uma operação secreta e que o hábito de termos de reiterar freqüentemente os mesmos juízos nos impede de notar a verdadeira fonte. De acordo com esses filósofos, os princípios abstratos são, portanto, tão certamente a origem de nossos conhecimentos que, se de nós os tomam, não concebem que, entre as verdades mais evidentes, haja alguma ao nosso alcance. Mas eles invertem a ordem de geração das nossas idéias.

É tarefa das idéias mais fáceis preparar a inteligência daquelas que o são menos. Ora, cada um pode conhecer, por sua própria experiência, que as idéias são mais fáceis na proporção em que são menos abstratas e que mais se aproximam dos sentidos, e que, ao contrário, elas são mais difíceis nas proporção em que se distanciam dos sentidos e se tornam mais abstratas. A razão dessa experiência é que todos os nossos conhecimentos procedem dos sentidos. Uma idéia abstrata requer explicação por uma idéia menos abstrata e assim sucessivamente até que se chegue a uma idéia particular e sensível.

Além disso, o primeiro objetivo de um filósofo deve ser o de determinar exatamente suas idéias. As idéias particulares são determinadas por elas mesmas e somente elas o são: as noções abstratas são, ao contrário, naturalmente vagas, não oferecem nada de fixo a não ser que tenham sido determinadas por outras. Mas seria por noções ainda mais abstratas? Não, sem dúvida, porque estas noções teriam, elas mesmas, ainda mais necessidade de serem determinadas; é necessário, portanto, recorrer às idéias particulares. Com efeito, nada é mais próprio para explicar uma noção que aquela que a engendrou. Conseqüente-

mente, erramos quando queremos que nossos conhecimentos tenham origem em princípios abstratos.[6]

Mas, além disso, quais seriam esses princípios? Seriam máximas tão geralmente recebidas que ninguém as ousa contestar? *É impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo; tudo aquilo que é, é;* e outras semelhantes. Procurar-se-á muito tempo por filósofos que tenham daí extraído quaisquer conhecimentos. Na especulação todos eles convêm, na verdade, em que os primeiros princípios são aqueles que são universalmente adotados: seu método tem mesmo alguma coisa de sedutor pela maneira pela qual ele se apresenta inicialmente. Mas é curioso segui-los na prática, ver como se separam bem cedo e com que menosprezo uns rejeitam os princípios dos outros. Parece-me que não se poderia entrar nessa investigação sem se aperceber de que essas espécies de proposições não são suficientes para conduzir a quaisquer conhecimentos.

Se os princípios abstratos são proposições gerais, verdadeiros em todos os casos possíveis, eles são menos conhecimentos que uma maneira abreviada de tornar vários conhecimentos particulares, adquiridos antes mesmo que se tenha pensado nos princípios. *O todo é maior que sua parte* significa: *meu corpo é maior que meu braço; meu braço do que minha mão; minha mão do que meu dedo,* etc. Numa palavra, este axioma não contém senão proposições particulares dessa espécie e as verdades, as quais se imaginava que ele conduz, foram conhecidas antes que ele o fosse.

Esse método seria, portanto, estéril se não tivesse por fundamento senão tais máximas. Temos, também, duas maneiras para lhe conferir uma fecundidade aparente. A primeira consiste em partir de proposições que, sendo verdadeiras em muitos casos, sobretudo por aqueles que muito surpreendem, dão margem à suposição de que o são em todos os casos. Na verdade, se se os apreciava e se tiravam conseqüências exatas apenas, é visível que ele seria como os princípios que acabamos de falar. Mas cuidado: ao contrário, supõe-se que sejam verdadeiros em muitos casos onde são falsos. Pode-se, então, aplicá-los a coisas onde elas não são aplicáveis e extrair conseqüências que parecerão muito novas porque elas não estavam aí contidas. Tal é o princípio dos cartesianos: *pode-se afirmar de uma coisa tudo aquilo que está contido na idéia clara que temos.* Mostrarei que ele não é sempre verdadeiro.[7]

Essa maneira de conferir uma espécie de fecundidade a um sistema abstrato é a mais hábil: a segunda é mais grosseira, mas não está em menos uso.

Ela consiste em imaginar uma coisa que não se concebe, segundo uma outra coisa cujas idéias são mais familiares; e quando, por esse meio, se estabeleceu uma certa quantidade de relações abstratas e de definições frívolas, raciocinava-se sobre uma como se raciocinaria sobre outra. É assim que a

[6] Locke soube ver que as máximas abstratas não são a fonte de nossos conhecimentos. Ele fornece razões que não retomo porque sua obra está nas mãos de todo mundo. Veja-se o *Ensaio Sobre o Entendimento Humano,* livro IV, cap. 7, §§ 9 e 10. Mas, no fim do § 11 do mesmo capítulo, a autoridade das matemáticas se lhe impõe e ele concorda que os princípios abstratos sejam empregados como preliminares para expor-se às verdades conhecidas. Creio ter demonstrado a inutilidade e o abuso de se tomar tal partido. Veja-se a *Lógica ou Arte de Pensar.* (N. do A.)

[7] Cap. 6, art. 2. (N. do A.)

linguagem usada para os corpos serve a vários filósofos para a explicação do que se passa na alma.[8] Basta que eles imaginem algumas relações entre essas duas substâncias. Veremos alguns exemplos.

Existem, portanto, três espécies de princípios abstratos em uso. Os primeiros são proposições gerais, verdadeiras em todos os casos. Os segundos são proposições verdadeiras pelos casos mais notáveis e que, por isso, se é levado a supor que são verdadeiras em todos os casos. Os últimos são relações vagas que se imaginam entre coisas de natureza totalmente diferente.

Esta análise é suficiente para que se possa ver que, entre esses princípios, alguns não conduzem a nada e os outros não conduzem senão ao erro. Eis, entretanto, todo o artifício dos sistemas abstratos.

Se as reflexões precedentes não forem suficientes para se convencer da inutilidade desses princípios, que se dê a alguém aqueles de uma ciência que ele ignora; poderia ele se aprofundar com tão fracos recursos? Que ele medite estas máximas: *o todo é igual a todas as suas partes; a grandezas iguais junte grandezas iguais, os todos serão iguais; junte desiguais, eles serão desiguais;* teria ele aí alguma coisa para tornar-se um profundo geômetra?

Mas, a fim de tornar isso mais sensível, desejaria que arrancasse de seu gabinete ou da escola um desses filósofos que percebem uma tão grande fecundidade nos princípios gerais e que se ofereça a ele o comando de um exército ou governo de um Estado. Se se fizesse justiça a si mesmo, ele, sem dúvida, recusaria porque não entende nem de guerra nem de política; mas isso seria para ele a menor desculpa do mundo. A arte militar e a política têm seus princípios gerais como todas as outras ciências. Por que, portanto, não poderia ele, se lhe é ensinado, o que não é questão senão de instantes, descobrir todas as conseqüências e tornar-se, depois de algumas horas de meditação, um Condé, um Turenne, um Richelieu, um Colbert? Quem o impediria de escolher entre esses grandes homens? Sente-se quanto essa suposição é ridícula porque não é suficiente, para ter a reputação de bom ministro e de bom general, como para ter a de bom filósofo, perder-se em vãs especulações. Mas pode-se exigir menos de um filósofo para bem raciocinar que de um general ou ministro para bem agir? Ora! Seria necessário que estes últimos tivessem percebido ou, pelo menos, tivessem estudado com cuidado os detalhes das funções subalternas e um filósofo tornar-se-ia, de golpe, um homem sábio, um homem para quem a natureza não tem segredos, somente pelo encanto de duas ou três proposições.

Uma outra consideração, mais pertinente ainda, para demonstrar a insuficiência dos sistemas abstratos é o fato de que, nesse caso, não é possível uma questão ser examinada em todos os seus ângulos. Porque as noções que formam esses princípios, não sendo senão idéias parciais, não se poderia fazer uso delas a não ser que se faça abstração de várias considerações essenciais. É por isso que as matérias um pouco complicadas, tendo mil maneiras pelas quais se as pode tomar, dão margem a grande número de sistemas abstratos. Pergunta-se, por exemplo, qual é a origem do mal. Bayle estabelece sua resposta sobre os princípios da bondade, da santidade e da onipotência de Deus; Malebranche

8 Alusão a Malebranche. (N. da ed. francesa.)

prefere os princípios da ordem e da sabedoria; Leibniz crê que não é necessário mais que sua razão suficiente para explicar tudo; os teólogos empregam os princípios da liberdade, da providência geral e a queda de Adão;[9] os socinianos negam a presciência divina; os origenistas asseguram que os castigos não serão eternos; Espinosa não admite senão uma cega e fatal necessidade; enfim, os maniqueístas acumularam, todo o tempo, princípios sobre princípios, absurdos sobre absurdos. Não falo dos filósofos pagãos que, raciocinando sobre princípios diferentes, caíram em alguns desses sistemas ou em outros como a metempsicose.

Vê-se, por esse exemplo, como é impossível construir sobre princípios abstratos um sistema que abarque todas as partes de uma questão. Entretanto, os filósofos não oscilam. Nesses casos, cada um tem seu sistema favorito ao qual quer que todos os outros cedam. A razão tem muito pouco a ver com a escolha que fazem; ordinariamente, são as paixões que decidem sozinhas. Um espírito naturalmente doce e generoso adotará os princípios que se extraem da bondade de Deus porque não encontra nada maior, mais belo que fazer o bem. Assim, esse deve ser o primeiro caráter da divindade ao qual tudo se deve reenviar. Um outro, em quem a imaginação é grande e as idéias são preponderantes, gostará mais dos princípios que se tomam emprestados da ordem e da sabedoria porque nada lhe causa mais gosto que um encadeamento de causas ao infinito e uma combinação admirável de todas as partes do universo, e a infelicidade de todas as criaturas deve, por isso, ser uma conseqüência necessária. Enfim, o caráter sombrio, melancólico, misantropo, odioso a si e aos outros, gostará das palavras como *destino, fatalidade, necessidade, acaso,* porque, inquieto, descontente consigo e com tudo que o rodeia, é obrigado a olhar-se como um objeto de desprezo e horror ou a se persuadir de que não há nem bem nem mal, nem ordem nem desordem. Pode ele hesitar? Sabedoria, honra, virtude, probidade: eis sons vãos; destino, fatalidade, acaso, necessidade: eis o seu sistema.

Seria muito presumir ou pensar que se possa corrigir todos os homens nesse ponto. Quando a curiosidade se encontra unida a um pouco de imaginação, quer-se, também, levar a vista ao longe, quer-se tudo abarcar, tudo conhecer. Nesse projeto negligenciam-se os detalhes; as coisas ao nosso alcance; voa-se sobre países desconhecidos e constroem-se sistemas. Entretanto, é uma constante que, para se realizar uma visão geral e extensa, que seja fixa e segura, é necessário começar a tornar familiares as verdades particulares. Talvez quem tenha sido encontrado nos primeiros lugares não tenha sido um espírito medíocre senão porque negligenciou esse estudo. Talvez tenha merecido os elogios dados aos grandes homens, se cuidasse com mais atenção de adquirir até os menores

[9] Os princípios de que Bayle, Malebranche, Leibniz e os teólogos se servem são verdades: é a vantagem que eles têm sobre os princípios dos socinianos, dos origenistas e dos outros. Mas nenhuma dessas verdades é tão fecunda para nos dar a razão de tudo. Bayle não se engana quando diz que Deus é santo, bom, onipotente; engana-se no fato de que crê esses *dados* suficientes e quer com eles formar um sistema. Digo o mesmo dos outros. O pequeno número de verdades que nossa razão pode descobrir e aquelas que nos são reveladas fazem parte de um sistema próprio para resolver todos os problemas possíveis; mas elas não são destinadas a nos fazer conhecê-lo e a Igreja não aprova os teólogos que tentam tudo explicar. (N. do A.)

conhecimentos necessários às funções às quais se destina. Uma sábia conduta multiplicaria os talentos e desenvolveria os gênios.

Hoje em dia, alguns físicos, os químicos sobretudo, procuram unicamente recolher os fenômenos porque reconheceram que é necessário abarcar os efeitos da natureza e descobrir a dependência mútua, antes de colocar os princípios que os explicam. O exemplo de seus predecessores lhes serviu de lição; querem, pelo menos, evitar os erros que engendra a mania dos sistemas. Seria de desejar que o resto dos filósofos os imitasse!

Mas, em geral, não se tem trabalhado senão para aumentar o número dos princípios abstratos. Descartes, Malebranche, Leibniz e muitos outros viram em muitas máximas uma fecundidade que ninguém tinha notado antes. Quem sabe mesmo se, algum dia, os novos filósofos não darão nascimento a novos princípios? Quantos sistemas já não foram feitos? Quantos serão feitos ainda? Se, ao menos, se encontrasse um que fosse recebido uniformemente por todos os seus partidários! Mas qual base comum se pode formar sobre sistemas que sofrem milhares de mudanças, passando por milhares de mãos diferentes; que, joguetes dos caprichos, aparecem e desaparecem da mesma maneira; e que se sustentam tão pouco que, freqüentemente, pode-se usá-los para defender o pró e o contra?

Que os homens, ao sair de um profundo sono, vendo-se no meio de um labirinto, coloquem princípios gerais para descobrir as conseqüências — existe coisa mais ridícula? Eis, entretanto, a conduta dos filósofos. Nascemos no meio de um labirinto onde milhares de desvios são traçados para nos conduzir ao erro; se há um caminho que conduza à verdade, ele não se mostra de início; freqüentemente é aquele que parece menos digno de nossa confiança. Deveríamos, portanto, tomar muita precaução. Avancemos lentamente, examinemos cuidadosamente todos os lugares por onde passamos e o conheçamos tão bem que estejamos em condição de voltar sobre nossos passos. É mais importante encontrarmo-nos onde estávamos no início do que se crer, com ligeireza, fora do labirinto. Os capítulos seguintes darão a prova.

Capítulo III

Do abuso dos sistemas abstratos

Se eu quisesse reduzir a um sistema uma matéria, a qual teria aprofundado todos os detalhes, teria que notar apenas as relações de suas diferentes partes e perceber aquelas onde estariam numa tão grande ligação que as conhecidas primeiramente seriam suficientes para dar a explicação das outras. Então eu teria princípios cuja aplicação seria tão bem determinada que não seria possível restringi-los nem estendê-los a casos de naturezas diferentes. Mas, quando se quer edificar um sistema sobre uma matéria cujos detalhes são totalmente desconhecidos, como fixar a extensão dos princípios? E, quando os princípios são vagos, como as expressões terão alguma precisão? Se, entretanto, estou

prevenido de que posso adquirir conhecimentos unicamente por essa via, me entrego inteiramente; se coloco princípios sobre princípios, se extraio conseqüências sobre conseqüências, impondo-os, em seguida, a mim mesmo, admirarei a fecundidade deste método, aplaudir-me-ei de minhas pretensas descobertas e não duvidarei um instante da solidez do meu sistema: os princípios parecer-me-ão naturais, as expressões simples, claras e precisas e as conseqüências perfeitamente extraídas. Assim, o primeiro abuso dos sistemas, aquele que é a fonte de muitos outros, é que acreditamos adquirir verdadeiros conhecimentos quando nossos pensamentos não giram senão sobre palavras que não têm sentido determinado.

Mais ainda: prevenidos pela facilidade e pela fecundidade desse método, não pensamos em submeter ao exame os princípios sobre os quais raciocinamos. Ao contrário, bem persuadidos de que são a fonte de todos os nossos conhecimentos, quanto mais os empregamos menos temos escrúpulos. Se se ousasse duvidar, a qual verdade poderíamos pretender? Eis o que consagrou essa máxima singular: *não se deve colocar os princípios em questão;* máxima de um abuso tão grande que não há erro que não possa engendrar.

Esse axioma, irracional como é, uma vez adotado, torna natural o pensar que não se deve mais julgar um sistema senão pela maneira que dá a razão dos fenômenos. Mesmo que esteja fundado sobre idéias as mais claras, sobre fatos os mais seguros, se falha neste aspecto é necessário rejeitá-lo e deve-se adotar um sistema absurdo quando explica tudo. Tal é o excesso de cegueira em que se caiu. Darei, como exemplo, aquilo que Bayle descreveu sobre o maniqueísmo.[10]

"As idéias", diz ele,[11] "mais *seguras*[12] e mais *claras* de ordem nos ensinam que um ser que existe por si mesmo, que é necessário, que é eterno, deve ser único, infinito, onipotente e dotado de todas as espécies de perfeições. Assim, consultando essas idéias, não se encontra nada de *mais absurdo* que a hipótese de dois princípios eternos e independentes um do outro, em que um deles não tem nenhuma bondade e tem o poder de deter os desígnios do outro. Eis o que denomino razões *a priori.* Elas nos conduzem necessariamente a rejeitar essa hipótese e a não admitir senão um princípio de todas as coisas. Se fosse necessário só isso para a bondade de um sistema, o processo estaria entregue à confusão de Zoroastro e de todos os seus sectários. Mas não há sistema que, para ser bom, não tenha necessidade destas duas coisas: a primeira, que as idéias sejam distintas, e a segunda, que possa explicar os fenômenos."

Essas duas coisas são, com efeito, igualmente essenciais. Se as idéias claras e seguras não são suficientes para explicar os fenômenos, não se saberia formar um sistema; devemos nos limitar a olhá-las como verdades que pertencem a uma ciência da qual não se conhece ainda senão uma pequena parte. Se as idéias são absurdas, nada seria menos razoável que tomá-las por princípios; seria querer explicar as coisas que não se compreendem por outras das quais se conceberia toda a falsidade. Daí seria necessário concluir que, supondo que

[10] Cf. Bayle, *Dicionário Histórico e Crítico,* artigo "Maniqueístas". (N. da ed. francesa.)
[11] Maniqueístas. (N. do A.)
[12] Coloco em grifo as expressões que é necessário ressaltar. (N. do A.)

o sistema da unidade do princípio não é suficiente para explicar os fenômenos, isso não é uma razão para admitir como verdadeiro o sistema dos maniqueístas: falta-lhe uma condição essencial.

Mas Bayle raciocina de uma maneira bem diferente. Desejando concluir que é necessário recorrer às luzes da revelação para arruinar o sistema dos maniqueístas, como se fosse necessária a revelação para destruir uma opinião que ele concorda ser contrária às idéias mais claras e mais distintas, finge uma disputa entre Melisso e Zoroastro e faz este último falar da seguinte maneira:

"Você me ultrapassa na beleza das idéias e nas razões *a priori* e eu o ultrapasso na explicação dos fenômenos e nas razões *a posteriori*, e, porque o principal caráter de um bom sistema é o de ser capaz de dar a razão das experiências e só a incapacidade de explicá-las é uma prova de que uma hipótese não é boa, quão bela possa parecer, concorde que eu atinjo o alvo, admitindo dois princípios, e que você não o faz, pois não admite senão um".

Bayle, supondo que o principal caráter de um sistema é o de dar a razão dos fenômenos, adota um prejuízo dos mais geralmente recebidos e que é uma conseqüência do princípio: *não se deve colocar os princípios em questão.* É fácil dar a Melisso uma resposta mais razoável que o argumento de Zoroastro.

"Se as razões *a priori* dos dois sistemas, eu o faria dizer, fossem igualmente boas, seria necessário dar preferência àquele que explicasse os fenômenos. Mas, se um está fundado em idéias claras e seguras e o outro sobre idéias absurdas, não é necessário levar em conta o último porque parece dar a explicação dos fenômenos; ele não os explica, não pode explicá-los, porque o verdadeiro não poderia ter sua razão no falso. O caráter absurdo dos princípios é, portanto, uma prova de que uma hipótese não é boa. Está, portanto, demonstrado que você não atingiu o objetivo.

"Quanto a isso que você diz, que uma suposição é má pela única razão de ser incapaz de explicar os fenômenos, eu distingo: ela é má, se essa incapacidade vem do fundo da suposição mesma, de maneira que por sua própria natureza seja insuficiente para explicar os fenômenos. Mas, se sua incapacidade advém dos limites do nosso espírito e do fato de que não adquirimos ainda suficientes conhecimentos para torná-la capaz de dar a razão de tudo, é falso que seja má. Por exemplo, eu reconheço somente um primeiro princípio porque, como você concorda, é a idéia mais clara e mais segura; mas, incapaz de penetrar as vias desse ser supremo, minhas luzes não me são suficientes para explicar suas obras. Limito-me a recolher as diferentes verdades que vêm ao meu conhecimento e não empreendo ligá-las e formar um sistema que explique todas as contradições que você imagina ver no universo. Que necessidade há, com efeito, para a verdade do sistema que Deus se prescreveu, que eu possa compreendê-lo? Convenha, portanto, que, se com um único princípio eu não posso dar a razão dos fenômenos, você não tem o direito de concluir que, sendo assim, há então dois."

Seria necessário estar muito prevenido para não sentir o quanto esse raciocínio de Melisso seria mais sólido que aquele de Zoroastro.

Os físicos contribuíram não pouco para pôr em circulação este princípio que diz: *é suficiente para um sistema explicar os fenômenos.* Eles tinham

necessidade, sobretudo, quando queriam explicar por quais vias Deus criou e conserva o universo. Mas, se, para formar um sistema, pode-se colocar todas as espécies de princípios, tomar os mais absurdos como os mais evidentes e realizar uma complicação de causas sem razão, que mérito pode haver em obras dessa espécie? Mereceriam mesmo ser refutadas, se não fossem defendidas por autores cujos nomes se impõem?

Entretanto, por mais sensível que seja um tal abuso, é suficiente ser versado na leitura dos filósofos para estar convencido da pouca precaução que eles trazem para evitá-lo. Eis como se conduzem aqueles que querem formar um sistema: e quem não o quer! Prevenidos por uma idéia, freqüentemente sem saber por que, tomam primeiramente todas as palavras que parecem ter com ela alguma relação. Aquele, por exemplo, que quer trabalhar sobre a metafísica capta estas: *Ser, substância, essência, natureza, atributo, propriedade, modo, causa, efeito, liberdade, eternidade,* etc. Em seguida, sob pretexto de que somos livres para ligar aos termos as idéias que se querem, define-as segundo seu capricho e a única precaução que toma é a de escolher as definições mais cômodas para seu projeto. Ainda que sejam bizarras essas definições, há sempre entre elas relações: ei-lo, portanto, no direito de extrair as conseqüências e raciocinar a perder de vista. Se repassa a cadeia de proposições que forjou por esse meio, teria dificuldade em se persuadir de que as definições das palavras possam conduzir tão longe; além disso, não poderia suspeitar que meditou para nada. Conclui, portanto, que definições nominais se tornaram definições de coisas e admira a profundidade das descobertas que crê ter feito. Mas ele se parece, como nota Locke em tais casos, com os homens que, sem dinheiro e conhecimento das espécies correntes, contariam grandes somas com fichas, que se chamariam luíses, libras, escudos. Suas somas serão sempre fichas, qualquer que seja o cálculo que façam. Quaisquer raciocínios que faça um filósofo, tal como esse de quem falo, é certo que suas conclusões sempre serão apenas palavras.

Eis, portanto, a maioria, ou melhor, todos os sistemas abstratos que não giram senão sobre sons. São, ordinariamente, os mesmos termos em todos os lugares; mas, porque cada um se crê no direito de defini-los à sua maneira, extraímos, em concorrência, conseqüências bem diferentes e parecemos supor que a verdade depende dos caprichos de nossa linguagem.

"Por exemplo, suponhamos que o homem seja o objeto do qual se quer demonstrar qualquer coisa por meio desses primeiros princípios, e veremos que, enquanto a demonstração depender desses princípios, ela será verbal apenas e não nos fornecerá nenhuma proposição certa, verdadeira e universal nem nenhum conhecimento de algum ser existente fora de nós. Primeiramente, uma criança formando a idéia de um homem, é provável que sua idéia seja justamente semelhante ao retrato que um pintor fez das aparências visíveis, que juntas constituem a forma exterior de um homem, de maneira que uma tal complicação de idéias unidas no seu entendimento constitui essa particular idéia complexa que ela denomina *homem;* e, como o *branco* ou a *cor de carne* faz parte dessa idéia, a criança pode demonstrar, em virtude deste princípio: *é impossível que uma coisa seja e não seja,* que um negro não é um homem;

estando fundada sua certeza sobre a percepção clara e distinta que tem das idéias de *branco* e *negro* que não pode confundir. Você não saberia também demonstrar a essa criança, ou a qualquer um que tenha uma tal idéia que designa pelo nome de homem, que um homem tenha uma alma, porque sua idéia de homem não contém uma tal noção e, por conseqüência, é um ponto que não pode ser provado pelo princípio: *aquilo que é, é,* mas que depende de conseqüências e observações por meio das quais ele deve formar sua idéia complexa, designada pela palavra *homem.*

"Em segundo lugar, uma outra pessoa que, formando a coleção da idéia complexa que ele chama *homem,* foi mais adiante e juntou à forma exterior o *riso* e o *discurso racional,* pode demonstrar que as crianças que acabaram de nascer e os imbecis não são homens, por meio desta máxima; *é impossível que uma coisa seja e não seja.* Com efeito, aconteceu-me discutir com pessoas muito razoáveis que negaram que as crianças e os imbecis fossem homens.

"Em terceiro lugar, talvez um outro não componha sua idéia complexa que denomina *homem* senão das idéias dos corpos em geral e da potência de falar e raciocinar e exclua inteiramente a forma exterior.[13] E uma tal pessoa pode demonstrar que um homem pode não ter mãos e ter quatro pés, porque nenhuma dessas duas coisas está contida em sua idéia de *homem;* em qualquer corpo ou figura que encontra a faculdade de falar unida à de raciocinar julga que aí existe um homem, porque, tendo um conhecimento evidente de uma tal idéia complexa, é certo que *aquilo que é, é.*" [14]

Usei esse longo exemplo de Locke porque ele mostra sensivelmente o quanto o uso de princípios abstratos é ridículo. Aqui, é fácil convencer-se porque são aplicados a coisas que nos são familiares. Mas, quando se trata de idéias abstratas da metafísica, das expressões pouco determinadas que esta ciência tem, pode-se julgar para onde levam as contradições e os absurdos.

O método que censuro é muito acreditado para não ser, por longo tempo ainda, um obstáculo ao progresso da arte de raciocinar. Próprio para demonstrar à nossa vontade toda espécie de opiniões, ele agrada igualmente todas as paixões. Deslumbra a imaginação pela audácia das conseqüências a que conduz, seduz o espírito porque não se reflete quando a imaginação e as paixões se opõem a isso, e, por seqüências necessárias, faz nascer e alimenta a obstinação nos erros mais monstruosos, o amor à disputa, a acidez com a qual é sustentada, o distanciamento da verdade ou a pouca sinceridade com a qual se a investiga. Enfim, se se encontra com um espírito crítico, este começa a perceber as incertezas onde ele conduz. Então, persuadido de que não pode haver melhor método, não adota mais nenhum sistema, cai num outro extremo e assegura que não há conhecimento aos quais possamos almejar.

13 "Posso muito bem conceber um homem sem mãos, sem pés; eu o conceberia mesmo sem cabeça se a experiência não me ensinasse que é por ela que ele pensa. É, portanto, o pensamento que faz o ser do homem e sem o que não se pode concebê-lo." Pascal, *Pensamentos,* cap. 23, nº 1. (N. do A.)

14 Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano,* livro IV, cap. 7, §§ 16, 17 e 18. Vê-se que este filósofo conheceu um dos principais abusos dos princípios abstratos. Eis a que se pode reduzir tudo o que disse sobre esse assunto. Seria de desejar que deslindasse todo artifício dos sistemas que versam sobre essas espécies de princípios. (N. do A.)

Se os filósofos se aplicassem somente às matérias de pura especulação, poder-se-ia poupar o esforço de criticar sua conduta. É pouca coisa permitir aos homens raciocinarem mal quando seus erros não têm conseqüências. Mas deve-se cuidar de considerá-los mais sábios quando meditam sobre assuntos de prática. Os princípios abstratos são uma fonte abundante em paradoxos e os paradoxos são mais interessantes na medida em que se os relaciona a coisas de maior uso. Que abusos, por conseqüência, esse método não pode introduzir na moral e na política!

A moral é um estudo de poucos filósofos; talvez seja uma felicidade. A política é a presa de um maior número de espíritos, seja porque lisonjeia a ambição, seja porque a imaginação se satisfaça mais nos grandes interesses que constituem o seu objeto. Além disso, há poucos cidadãos que não tenham alguma participação no governo. Infelizmente para o povos, esta ciência devia, portanto, ter mais princípios abstratos que nenhuma outra.

A experiência ensina que muitas das máximas políticas não são verdadeiras senão em certas circunstâncias e tornam-se perigosas quando se as toma por regra geral de conduta, e ninguém ignora que os projetos daqueles que governam são defeituosos porque versam sobre princípios onde se capta apenas uma parte daquilo que se deveria abarcar inteiramente. A história instrui sobre o abuso desses sistemas. Os princípios abstratos não são propriamente mais que um jargão: percebe-se isso já e notar-se-á ainda com mais clareza nos próximos capítulos. É uma confirmação de uma grande verdade que demonstrei,[15] que *a arte de raciocinar reduz-se a uma língua bem feita.*

CAPÍTULO IV

Primeiro e segundo exemplos sobre o abuso dos sistemas abstratos

Os filósofos devem sua reputação mais à importância das matérias de que se ocupam que à maneira como as tratam. Poucas pessoas têm o direito de menosprezar a cegueira que as leva a fazer, tão freqüentemente, tentativas acima de suas forças; e o comum dos homens os crê grandes porque se aplicam a grandes objetos. Nessa prevenção, descartam-se todas as suspeitas que se poderiam ter sobre suas luzes; supõe-se, contra toda razão, que há conhecimentos que não podem estar ao alcance de todo espírito inteligente, e rejeita-se, em nome da profundeza das matérias, a obscuridade dos escritos que não se entendem. Além disso, é necessária tanta atenção para estar prevenido contra uma noção vaga, contra uma palavra vazia de sentido, contra um equívoco que se deve mais admirar que criticar. Também, quanto mais são difíceis as questões que os filósofos tratam, mais segura é a sua reputação. Eles mesmos o sentem e, sem dar-se muita conta, são levados, como por instinto, a pesquisar aquelas coisas que a natureza se esforça em nos esconder. Mas

[15] Cf. *Lógica.* (N. do A.)

retiremo-nos, por alguns momentos, desses abismos onde não podem senão se perder; apliquemos sua maneira de raciocinar sobre objetos familiares e, aí então, os defeitos de sua conduta se tornarão sensíveis. Com esse propósito, escolhi para este capítulo dois exemplos onde o ridículo saltará aos olhos de todos. Os prejuízos mais populares fornecer-me-ão exemplos para o capítulo seguinte. Num outro capítulo, relacionarei os erros que, parece, o povo e os filósofos debatem. Por fim, exporei as opiniões que, pertencendo a estes últimos, não são menos falsas nem menos ridículas. Meu objetivo, nesse plano, é fazer sentir que o filósofo e o homem do povo extraviam-se pelas mesmas causas. Isso será uma confirmação do que já provei em outro lugar.[16] Darei um grande número de exemplos porque nada me parece mais importante do que destruir a prevenção que se tem em relação aos sistemas abstratos.

Um cego de nascença, após muitas interrogações e meditações sobre as coisas, acreditou ,enfim, perceber no som da corneta a idéia de escarlate. [17] Sem dúvida, bastaria dar-lhe um par de olhos para lhe fazer conhecer como sua confiança era mal fundada.

Se quisermos investigar a maneira como ele raciocinou, reconheceremos aí aquela dos filósofos. Imagino que qualquer um lhe disse que o escarlate é uma cor brilhante e ruidosa; e ele fez o seguinte raciocínio: tenho a idéia de uma coisa brilhante e ruidosa no som de uma corneta; o escarlate é uma coisa brilhante e ruidosa, portanto tenho a idéia do escarlate no som da corneta.

Sobre esse princípio, esse cego teria podido igualmente formar idéias de todas as outras cores e estabelecer os fundamentos de um sistema, no qual ele teria demonstrado: 1º) que se pode executar árias com as cores como com os sons; 2º) que se pode realizar um conceito com corpos diferentemente coloridos como com os instrumentos; 3º) que se pode ver as árias como se pode ouvi-las; 4º) que um surdo pode dançar perfeitamente; e, talvez, ainda mil coisas, todas novas e mais curiosas umas que as outras.

Ele não deixaria de fazer valer seu sistema pelas vantagens que dele se poderia extrair; exageraria o inconveniente da falta de ouvido naqueles que se dizem dançarinos e cantores; não esquecerá, sob este aspecto, nenhum lugar-comum e nos ensinará como poderemos suprir os olhos pelos ouvidos. O que não nos diria sobre a maneira de combinar essas duas harmonias, sobre a arte de apreciar a relação das cores com os sons e sobre os maravilhosos efeitos *que deveria* produzir uma música que iria simultaneamente à alma por dois sentidos? Com qual sagacidade não conjeturaria que verossimilmente se encontrará uma que chegará a ela por um maior número? E com que modéstia não deixaria aos mais hábeis que ele o sucesso dessa descoberta? Ele admiraria, sem dúvida, que não fosse dado senão a ele descobrir coisas que escaparam a todos aqueles que vêem. Ele confirmar-se-ia nos seus princípios, considerando as conseqüências que teria extraído, e não deixaria de ser olhado como um gênio por aqueles que como ele seriam privados da visão: mas seu triunfo seria somente entre os cegos.

16 *Arte de Pensar*, parte V, cap. 1. Ver também a *Lógica.* (N. do A.)
17 Exemplo tomado emprestado de Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano,* livro II, cap. 4, § 5; e livro III, cap. 4, § 11. (N. da ed. francesa.)

Há harmonia nas cores, isto é, as sensações que temos se realizam segundo certas relações e proporções agradáveis. Por essa razão, há também nos objetos do tato, do olfato e do gosto; mas todo aquele que gostasse de fazer árias para cada um desses sentidos tornaria claro que se liga mais ao som de uma palavra que a sua significação.

Na verdade, o estabelecimento de um tal sistema surpreenderia muito pouco. Sempre se foi levado a supor uma verdadeira música em todos os lugares onde se pode usar a palavra *harmonia.* Não é por isso que se acreditou que os astros formavam por seu movimento um concerto perfeito? Não faltariam mesmo razões próprias para confirmar essa visão, por pouco que se queira aplicar sua imaginação em descobrir algumas relações entre os elementos da música e as partes desse mundo. Fá-lo-ei e daí tirarei meu segundo exemplo.

É uma coisa evidente, notarei primeiramente, que, se há sete tons na música, há também sete planetas. Em segundo lugar, posso supor que quem percebesse a grandeza desses planetas, suas distâncias e outras qualidades, encontraria entre elas uma proporção semelhante que deve existir entre sete corpos sonoros que estão na ordem diatônica. Isso posto (porque se pode supor tudo que não é impossível; e quem poderia provar o contrário?), nada impediria reconhecer que os corpos celestes formam um concerto perfeito.

Deveríamos mesmo ser levados a receber essa proposição por verdadeira porque se tornaria um princípio rico e fecundo que nos conduziria a descobertas a que, sem sua ajuda, não teríamos ousado aspirar.

Todo mundo concorda em que as estrelas fixas são outros sóis (terei cuidado em não avançar em nada que se possa contestar-me). Ora, seria, sem dúvida, curioso saber quantos planetas cada estrela ilumina. Concordar-se-á comigo que, até aqui, nenhum astrônomo ou físico foi capaz de resolver esta questão; mas, no meu sistema, a coisa explicar-se-ia de uma maneira muito simples e natural. Porque, se há uma harmonia perfeita entre os corpos celestes e se não há somente sete tons fundamentais na música, deve haver só sete planetas fundamentais em torno de cada estrela.

Se qualquer espírito inquieto e pouco acostumado a captar e a gostar dessas espécies de verdade pensasse que pode haver mais planetas, responder-lhe-ia que aquilo que toma por planetas fundamentais não são senão satélites. De resto, para quem existiria essa música? Vejo aqui que há criaturas cujo tamanho é prodigiosamente acima do nosso. Sem dúvida, estas que estão destinadas a gozar dessa harmonia celeste têm ouvidos proporcionais a esses concertos e, por conseqüência, maiores que os nossos, maiores do que o de qualquer filósofo. Feliz descoberta! Mais ainda: suas orelhas estão em proporção com as outras partes de seu corpo. O tamanho dessas criaturas ultrapassa, portanto, o nosso tanto quanto os céus ultrapassam as salas de nossos concertos. Que tamanho imenso! Eis onde a *imaginação se espanta;*

eis onde se perde: prova convincente de que ela não tomou parte nas descobertas que acabo de fazer. Elas são obra do *entendimento puro, são verdades inteiramente espirituais.*[18]

Zombaria à parte, porque não sei se me perdoarão esse gracejo numa obra tão séria, é com muita precaução que os homens deveriam servir-se de expressões metafóricas. Muito cedo esquece-se que não são senão metáforas; toma-se-as à letra e cai-se nos maiores ridículos.

Em geral, nada é mais equívoco que a linguagem que empregamos para falar de nossas sensações. A palavra *doce,* por exemplo, não tem nada de preciso. Uma coisa pode ser doce de muitas maneiras: à vista, ao gosto, ao olfato, à audição, ao tato, ao espírito, ao coração, à imaginação. Em todos esses casos é um sentido tão diferente que não se poderia julgar um pelo outro. A mesma coisa passa-se com a palavra *harmonia* e com muitas outras.

[18] Junto aqui as conjeturas de um homem célebre sobre os habitantes dos planetas; elas provam que não há nada de exagerado no ridículo dos sistemas que acabo de imaginar. A analogia faz julgar que os planetas são habitados. Sabe-se com que graça esse argumento está desenvolvido na *Pluralidade dos Mundos.* Mas M. de Fontenelle é muito filósofo para extrair de um princípio conseqüências às quais ele não conduz. Os senhores Huyghens e Wolf não foram assim tão sábios. Segundo eles, os astros estão povoados de homens como nós e o último crê mesmo ter boas razões para determinar até o tamanho de seus habitantes. *Está, no que me diz respeito* (diz ele, *Elément. Astron. Genev.* 1735, parte II), *quase fora de dúvida que os habitantes de Júpiter são bem maiores que os da Terra. É necessário que sejam gigantes. Com efeito, a pupila se dilata ou se retrai segundo a luz seja mais ou menos viva. Ora, a luz em Júpiter é, na mesma altura do Sol, mais fraca que sobre a Terra; porque Júpiter está bem mais distante do Sol. Por conseqüência, os habitantes desse planeta devem ter a pupila maior que os da Terra. Ora, a experiência mostra sensivelmente que a pupila está em proporção com o olho e o olho com o resto do corpo, de maneira que os animais que têm maiores pupilas têm maiores olhos e, tendo maiores olhos, têm o corpo maior. Os habitantes de Júpiter são, portanto, maiores que nós. Não me faltam mesmo razões para provar que são do tamanho de Og, rei de Bazan, cujo leito, segundo Moisés, tinha o comprimento de nove côvados e quatro de largura. Porque a distância de Júpiter ao Sol está para a distância da Terra ao Sol como vinte e seis está para cinco. A quantidade de luz solar em Júpiter está, portanto, na quantidade de luz solar sobre a Terra como cinco vezes cinco está para vinte e seis vezes vinte e seis. Mas a experiência ensina que a pupila se dilata numa proporção menor em que a quantidade de luz diminui; de outra maneira, um objeto distante e um mais próximo poderiam parecer igualmente iluminados; o primeiro, entretanto, parece bem menos. É necessário, portanto, que a pupila dos habitantes de Júpiter na maior retração como na maior dilatação seja menor em relação à dos habitantes da Terra, da mesma maneira que vinte e seis vezes vinte e seis o é com relação a cinco vezes cinco* (excedi um pouco aqui o raciocínio do autor porque ele não me pareceu bem desenvolvido); *de onde se segue que o diâmetro da pupila dos habitantes de Júpiter será menor com relação à pupila dos habitantes da Terra como vinte e seis o é em relação a cinco, porque as grandezas das pupilas estão como o quadrado dos diâmetros. Imaginemos, portanto, que a relação dos dois diâmetros seja de dez a vinte e seis ou de cinco a treze; isso posto, o tamanho dos habitantes da Terra sendo ordinariamente de cinco pés parisienses, 7/32 ou de 7 515 partículas das quais o pé parisiense contém 1 440 (eu encontrei essa grandeza), ver-se-á que o tamanho ordinário dos habitantes de Júpiter deve ser de 19 539 partículas ou treze pés 819/1 440. Ora, segundo M. Eisenschmid, o côvado hebraico contém 2 389 partículas de pé parisiense; o comprimento do leito do gigante de que fala Moisés é, portanto, de 21 456 partículas. Reduzamos a um pé, ou 1 440 partículas, sobra para o tamanho de Og 20 016 ou treze pés 1 296/1 440. Vê-se como se aproxima dessa medida o tamanho dos habitantes de Júpiter porque ele é de treze pés 819/1 440. (N. do A.)*

CAPÍTULO VI

Quarto exemplo

Da origem e conseqüências do prejuízo das idéias inatas

Não sei a quem, se ao povo ou aos filósofos, mais pertence o sistema das idéias inatas; mas não posso duvidar que colocou grandes obstáculos aos progressos da arte de raciocinar. Reconhecer-se-á, se tenho razão, por pouco que se observem a origem e as conseqüências desse prejuízo.

ARTIGO 1º

Da origem do prejuízo das idéias inatas

Na época em que a filosofia nasceu, quanto mais se estava impaciente para adquirir conhecimentos, menos se observava; a observação parecia ser muito lenta e os melhores espíritos gabavam-se de poder adivinhar a natureza. Entretanto, eles não podiam partir senão de conhecimentos grosseiros que dividiam com o resto dos homens; eram, para usar a linguagem dos geômetras, todos os seus dados; não lhes restava para se distinguirem a não ser o objetivo com que se os empregasse. Não olhavam de perto e se contentavam com as noções menos exatas. A experiência não lhes tinha ensinado, ainda, o perigo que há em mal começar; com dificuldade mesmo se é instruído em nossos dias. Os filósofos queriam explicar alguma coisa? Procuravam quais relações ela podia ter com as noções comuns; faziam uma comparação, assenhoreavam-se de uma expressão metafórica e construíam sistemas. Notavam, por exemplo, que os objetos se delineiam na água e imaginaram a alma como uma superfície polida onde estão traçadas as imagens de todas as coisas que somos capazes de conhecer.

As imagens que um espelho reflete representam exatamente os objetos e não foi mais necessário nada para se acreditar que aquelas que estão em nosso espírito fossem igualmente conforme as coisas exteriores. Conclui-se que se podia, com toda segurança, julgar os objetos segundo a maneira por que elas os representam. Dá-se a essas imagens o nome de *idéias, noções, arquétipos* e muitos outros próprios a engendrarem a ilusão em si mesmos e a fazerem crer que se tinham sobre esse assunto conhecimentos superiores. Enfim, foram encaradas como realidades que exprimem, por assim dizer, os seres exteriores. Como, com efeito, ter-se-ia, no fundo, duvidado? Não se estava fundado em princípios? As idéias iluminam o espírito, têm maior ou menor extensão, pode-se compará-las umas com as outras, considerá-las sob diversos ângulos,

encontrar entre elas relações de toda espécie. Ora, o nada pode ter tantas propriedades?[19] Quantos motivos, então, para realizá-las até as noções mais abstratas! Mas, de onde pode provir esse grande número de idéias que a alma desfruta? Para se perceber que elas vêm do sentido teria sido necessário remontar até sua origem, desenvolver a geração e captar por quais transformações as idéias mais sensíveis tornam-se, de alguma maneira, espirituais. Mas isso requeria uma penetração e uma sagacidade de que não se podia ainda ser capaz. Mesmo hoje, quantos filósofos não podem compreender essa verdade! Além disso, há idéias mais abstratas que parecem tão distantes de sua origem que não era possível conjeturar, então, o que se demonstrou em nossos dias. Enfim, as idéias, segundo a suposição recebida, sendo realidades, como os sentidos teriam contribuído para aumentar o ser da alma? Diz-se, portanto, como muitos se obstinam ainda em dizer, que as idéias são inatas e se as encarava como realidades que fazem parte de cada substância espiritual. Com efeito, não podendo explicar como elas teriam sido adquiridas, era natural julgar que nós sempre as tivemos. Não se podia duvidar, sobretudo quando se atentava nessas idéias, que, tendo sido conhecidas antes da idade da razão, não permitiram que se notasse o tempo em que se as teve pela primeira vez.

As imagens que se delineiam na água não aparecem senão quando os objetos estão presentes e elas não podem ser, para nossa imaginação, o modelo dessas idéias que se supõem nascidas com nossa alma e conservam-se aí independentemente da ação dos objetos. Foi necessário então usar do recurso de uma nova comparação. (Comparações são, para muitos filósofos, uma grande fonte.) Representou-se a alma como uma pedra sobre a qual tinham sido gravadas diferentes figuras e acreditou-se explicar claramente falando em idéias ou imagens gravadas, impressas, marcadas na alma. Porque o ar e o tempo alteram as melhores gravuras, imaginou-se que as paixões e os prejuízos alteram também nossas idéias. Entretanto, ainda que existam gravuras muito pouco profundas ou feitas sobre pedras tão moles que o tempo as apaga inteiramente, parece que não se quis levar tão longe a comparação e que se tenha pensado que nossas idéias não eram impressas tão superficialmente, que nossas almas não eram tão moles para que as impressões que Deus nelas realizou pudessem apagar-se inteiramente.

Para perceber quanto uma opinião é pouco razoável, não é sempre necessário entrar em grandes detalhes; seria suficiente observar como se foi conduzido até elas. Ver-se-á que com pouca coisa passa-se por filósofo, porque, freqüentemente, basta ter imaginado uma semelhança tal qual entre as coisas espirituais e corporais; e, se se considerasse que os povos não falam senão supondo uma certa semelhança, descobrir-se-ia nos prejuízos mais populares o fundamento de muitos sistemas filosóficos.

Quando falamos da alma, de suas idéias, seus pensamentos e tudo que

[19] É a maneira como, nesse assunto, raciocinam os cartesianos. (N. do A.)

experimenta, temos e podemos ter apenas uma linguagem figurada. Mostrei, em outro lugar, como as operações da alma foram denominadas segundo os nomes dados às operações dos sentidos.[20] Ora, os filósofos têm sido enganados por essa linguagem, como o povo; e é por isso que crêem explicar tudo com palavras.

As idéias inatas sendo estabelecidas sobre tais fundamentos, não se tratava senão de determinar seu número.

Alguns não tiveram dificuldades em admitir uma infinidade e em dizer que não temos idéias que não tenham nascido conosco, não concebendo como se poderia, sem isso, perceber cada objeto particular. Mas aqueles em que a vista vai muito longe para serem detidos por tão pequeno obstáculo encontraram uma feliz solução nos sistemas em moda. Tendo refletido que tudo aí depende de certos princípios fecundos, disseram que não havia nada de inato a não ser esses princípios; que é nas noções gerais que vemos as verdades particulares e que o finito mesmo nos é conhecido unicamente pela idéia de infinito.

Mas o que são essas noções gerais, as quais, exclusivamente, estariam impressas em nossas almas? Que os filósofos se dirijam a um gravador e lhe peçam para gravar um homem em geral! Não seria pedir o impossível, porque há, segundo eles, uma tão grande conformidade entre nossas idéias e as imagens gravadas nos corpos, pois eles concebem muito bem como a imagem de um homem em geral está impressa em nós. Eles lhe dirão que, se não souber gravar um homem em geral, não gravará jamais um homem em particular, porque este último é conhecido pela idéia que se tem do primeiro. Se, malgrado a evidência desse raciocínio, o gravador afirmar sua incapacidade, eles terão, sem dúvida, o direito de tratá-lo como um homem que ignora até os primeiros princípios das coisas e concluir que não se é bom gravador sem ser bom filósofo.

Mas façamos todos os esforços para descobrir, na sua linguagem, os conhecimentos que eles crêem ter; veremos com eles só imagens gravadas, impressas, marcadas; imagens que se alteram, que se apagam; expressões que oferecem um sentido claro e preciso quando se fala de corpos, mas que, aplicadas à alma e às suas idéias, são apenas metáforas, termos sem exatidão onde o espírito se perde em vãs imaginações.

Locke deu à crença das idéias inatas muita honra pelo número e a solidez das reflexões que opôs a elas. Não seria necessário tanto para destruir um fantasma tão vão.[21] Se eu imaginasse um sistema com vistas a provar que há no mundo seres dos quais não poderia dar a razão, seria bem mais natural aconselhar-me a formar idéias das coisas que quero sustentar do que refutar-me seriamente. Eis precisamente onde se está com relação a todos os sistemas

[20] Cf. *Gramática*, parte I. (N. do A.)

[21] Locke empregou todo o primeiro livro de seu *Ensaio sobre o Entendimento Humano* para combater essa opinião. Suas razões, na maioria, me parecem boas; mas parece-me que não toma a via mais curta para dissipar esse erro. Quanto a mim, acreditei dever limitar-me a mostrar a origem. Se quisesse atacar com outras armas, tê-las-ia tomado de Locke; acho melhor reenviar o leitor a esse filósofo. (N. do A.)

abstratos; refuta-se-os melhor com algumas questões do que por longos raciocínios. Pergunte a um filósofo o que ele entende por tal ou tal princípio; se você o aperta, descobrirá logo o ponto fraco; verá que seu sistema gira sobre metáforas, comparações distantes e, então, ser-lhe-á mais fácil invertê-lo do que atacá-lo.

Artigo 2º

Das conseqüências dos prejuízos das idéias inatas

Se alguns filósofos discutiram o privilégio de as idéias particulares serem inatas, isso é devido ao fato de que é mais fácil notar por qual sentido elas se transmitem até a alma. A dificuldade de fazer a mesma observação sobre as noções abstratas impediu de se formar o mesmo juízo. A cada termo abstrato que se imaginou, não houve ninguém que não tenha acreditado que se tinha feito a descoberta de uma nova idéia inata, isto é, de uma idéia que, tendo sido gravada em nós por um ser que não pode enganar, é clara, distinta e conforme à essência das coisas. Imbuídos desse prejuízo, quanto mais os filósofos procuraram o conhecimento da natureza nas idéias distante dos sentidos, mais eles gabaram-se que o sucesso respondia às suas atenções. Eles multiplicaram ao infinito as definições vagas, os princípios abstratos; e, graças aos termos *ser, substância, essência, propriedade,* etc., não encontraram nada que não tenham acreditado ter explicado.

O que ainda os fez cair mais no abuso dos termos abstratos é o sucesso com que se servem deles na geometria. Como essa linguagem é suficiente para determinar a essência das grandezas *abstratas,* acreditaram que seria suficiente, também, para determinar a das substâncias. Minha conjetura torna-se mais verossímil porque, quando eles querem explicar suas essências, vêem-se embaraçados em extrair exemplos da metafísica e os tomam emprestados da geometria. Mas eu os aconselho a aproximar suas idéias das que os geômetras formam: só essa comparação os fará ver que estão muito longe de conhecer a essência das substâncias que se está à altura de conhecer a das figuras.

A obstinação em que estão com relação ao seu método os impede de seguir esse conselho, embaraça-os numa linguagem onde não se entendem mais a si mesmos. A tal ponto que falam de idéias e não sabem o que é isso; não têm signos para reconhecer a evidência; ignoram de onde devem tomar regras e princípios. São três inconvenientes em que não podem deixar de cair. Eis a prova.

No sistema em que todos nossos conhecimentos vêm dos sentidos, nada é mais fácil que formar uma noção exata das idéias, porque as sensações são idéias sensíveis se as consideramos nos objetos com os quais as relacionamos, e, se as consideramos separadamente dos objetos, elas são idéias abstratas.[22] É assim que, partindo daquilo que se sente, parte-se de alguma coisa determinada.

22 Vejam-se as lições preliminares do *Curso de Estudos.* (N. do A.)

A mesma precisão poderá, portanto, comunicar-se a todas as noções que se queira analisar. Mas, no sistema das idéias inatas, não se pode começar senão por alguma coisa vaga. Por conseqüência, não será possível determinar exatamente o que se deve entender por idéia. Um cartesiano célebre tomou o partido de dizer que esta palavra está no número daquelas que são tão claras que não se pode explicá-las por outras;[23] e, como se quisesse provar imediatamente por seu exemplo que não há ninguém que possa desenvolver o sentido delas, acrescenta uma explicação completamente ininteligível.[24] Descartes fez muitos esforços; mas nada é mais embaraçado nem, talvez, mais absurdo do que isso que imaginou. Com relação a Malebranche, sabe-se quais foram, nesse assunto, as visões que formou.

Quanto à evidência, porque ela está fundada nas idéias, vê-se bem que ela não pode ser conhecida enquanto as idéias não o são. As tentativas dos filósofos para indicar um signo pelo qual se possa reconhecê-la são a prova. Eles não têm a não ser conselhos vagos a dar. Evite, dirá Descartes, a prevenção, a precipitação e seus juízos sejam sempre claros e distintos. Consulte, diz Malebranche, o mestre que o instrui interiormente e dê seu consentimento só quando você não o possa recusar sem sentir um constrangimento interior e censuras secretas de sua consciência, porque é por aí que esse mestre responde.

As mesmas razões que os impedem de assegurar-se sobre a evidência são a causa de que os filósofos não podem construir regras que sejam de alguma utilidade na prática. Com efeito, os raciocínios são compostos de proposições; as proposições de palavras e as palavras são os signos de nossas idéias. As idéias, eis, portanto, o pivô de toda a arte de raciocinar; e, enquanto não se desenvolveu o que as concerne, tudo é sem nenhum uso nas regras que os lógicos imaginam para formar proposições, silogismos e raciocínios.

Aqui os exemplos apresentam-se em quantidade, mas limitar-me-ei a examinar o princípio que se encara como o primeiro de todos. Ele é de Descartes. Não conheço nenhum outro que tenha sido tão bem recebido. Ele tem, com efeito, algo de sedutor. Ei-lo.

Tudo o que está contido na idéia clara e distinta de uma coisa pode ser afirmado com verdade.

Em primeiro lugar, filósofos como os cartesianos, não sabendo o que é uma idéia, não saberão melhor o que a torna clara e distinta. Parece, na sua linguagem, que ela é assim só porque se vê clara e distintamente que ela é conforme seu objeto. Seu princípio se reduz, portanto, em dizer *que se pode afirmar de uma coisa tudo aquilo que se vê clara e distintamente que lhe convém.* Nesse caso, ele é verdadeiro; mas qual a sua utilidade?

23 *Lógica* de Port-Royal. (N. do A.)

24 "Eu não dou esse nome", diz ele (parte I), "às imagens pintadas na fantasia, mas a tudo aquilo que está em nosso espírito, quando podemos dizer com verdade que concebemos uma coisa, de qualquer maneira que a concebamos." Veja-se, também, o que ele diz sob o mesmo ângulo, quando, comparando a verdade à luz, assegura que se a reconhece pela claridade que a rodeia. Veja-se, ainda (parte IV, capítulo 1), o quanto são vagos os signos pelos quais quer que se reconheça a evidência. (N. do A.)

Digo, em segundo lugar, que esse princípio é de uso perigoso.

Temos um grande número de idéias que são parciais, seja porque as coisas contêm, freqüentemente, muitas propriedades que não conhecemos, seja porque as propriedades que conhecemos, sendo em grande número para abarcá-las de uma só vez, as dividimos em diferentes idéias que consideramos, cada uma, separadamente. Em seguida, familiarizados com essas idéias parciais, as tomamos por idéias completas e supomos na natureza tantos objetos que lhes correspondem perfeitamente e que não contêm nada mais que o que elas representam. Se, nessas ocasiões, servimo-nos do princípio cartesiano, ele não fará outra coisa senão que persistamos no erro. Vendo que várias idéias parciais são claras e distintas e ignorando que pertencem a uma só coisa, acreditar-nos-emos autorizados a multiplicar os seres segundo o número de nossas idéias. Darei um exemplo que os cartesianos não poderão contestar.

Os filósofos que admitem o vazio fundam-se no princípio de Descartes. Temos, dizem eles, a idéia de uma extensão divisível, móvel e impenetrável; temos, ainda, a idéia de uma extensão indivisível, imóvel e penetrável. Ora, está clara e distintamente contido nessas idéias que uma não é outra; portanto, podemos afirmar que há fora de nós duas extensões bem diferentes, das quais uma é o vazio e a outra uma propriedade do corpo.

Ainda que esse raciocínio não seja difícil de inverter, não vejo como os cartesianos tenham respondido solidamente nem mesmo que o possam. Aqueles que são um pouco versados na leitura das obras dos filósofos e, sobretudo, dos metafísicos notarão facilmente quantas quimeras nascem deste princípio: *tudo o que está contido na idéia clara e distinta de uma coisa pode ser afirmado com verdade.*

É verdade que a primeira vez que Descartes fez uso dele, deu-lhe toda clareza que se pode desejar, porque ele o aplicou a um caso particular onde não se pode ignorar o que é uma idéia clara e distinta. Esse filósofo, depois de ter feito seus esforços para duvidar de tudo, reconheceu como uma primeira verdade que ele é uma coisa que pensa. Procurando por que motivo aderiu a essa proposição, encontrou nela uma percepção clara e distinta de sua existência e do seu pensamento, e inferiu que podia estabelecer por regra geral que tudo aquilo que percebesse clara e distintamente é verdadeiro.

Aqui, a idéia ou a percepção clara e distinta é a consciência de nossa existência e de nosso pensamento; consciência que nos é tão intimamente conhecida, que nada é mais evidente. Seria necessário, portanto, todas as vezes que quisermos usar a regra, examinar se a evidência que nós temos é igual àquela de nossa existência e de nosso pensamento. A regra não deveria se estender a casos diferentes do exemplo que a fez nascer.

Se os cartesianos não tivessem ultrapassado esses limites não se poderia recusar a clareza do seu princípio. Mas eles o tornam logo obscuro por aplicações indevidas e suas idéias claras e distintas não são mais que um eu não sei que, que eles não podem definir.

Concluamos que os filósofos, partindo da suposição das idéias inatas, começaram muito mal para poder elevar-se a verdadeiros conhecimentos. Seus

princípios, aplicados a expressões vagas, não podem dar à luz senão opiniões ridículas e que se defenderão da crítica somente pela obscuridade que os deve rodear.

CAPÍTULO XII

Das hipóteses

Os filósofos estão muito divididos no que concerne ao uso das hipóteses. Alguns, prevenidos pelo sucesso que elas têm em astronomia, ou, talvez, deslumbrados pela audácia de algumas hipóteses da física, encaram-nas como verdadeiros princípios; outros, considerando o abuso que se faz, desejariam bani-las das ciências.

Os princípios abstratos, mesmo quando são verdadeiros e bem determinados, não são propriamente princípios, porque não são conhecimentos primeiros: só a determinação *abstratos* já leva a julgar que são conhecimentos que supõem outros.

Esses princípios não são mesmo um meio próprio para nos conduzir a descobertas; porque, sendo apenas uma expressão abreviada dos conhecimentos que adquirimos, não podem nos conduzir senão a esses conhecimentos mesmos. Numa palavra, são máximas que contêm só aquilo que sabemos; e, como o povo tem provérbios, esses pretensos princípios são os provérbios dos filósofos; são somente isso.

Na investigação da verdade, os princípios abstratos são, portanto, viciosos; ou, pelo menos, inúteis, e são bons, como máximas ou provérbios, porque são a expressão abreviada daquilo que sabemos pela experiência.

Ao contrário, as hipóteses ou suposições, porque empregamos indiferentemente esses termos, são, na investigação da verdade, não somente meios ou conjeturas, podem ser, ainda, princípios, isto é, verdades primeiras que explicam outras. Elas são meios ou conjeturas, porque a observação, como já notamos, começa sempre por um tateio; mas elas são princípios ou verdades primeiras quando tenham sido confirmadas por novas observações que não dêem mais lugar a dúvida.

Para assegurar-se da verdade de uma suposição são necessárias duas coisas: poder esgotar todas as suposições possíveis com relação a uma questão e ter um meio que confirme nossa escolha ou que nos leve a reconhecer nosso erro.

Quando essas duas condições se encontram reunidas, é certo que o uso das suposições é útil; é mesmo absolutamente necessário. A aritmética o prova por exemplos que estão ao alcance de todo mundo e que, por essa razão, devem ser preferidos em vez daqueles que se poderia tomar nas outras partes das matemáticas.

Primeiramente, pode-se, na solução dos problemas de aritmética, esgotar todas as suposições, porque há sempre um pequeno número a fazer. Em *segundo* lugar, temos meios para descobrir se uma suposição é verdadeira ou

falsa, ou mesmo para chegar de uma falsa suposição à descoberta do número que procuramos. É o que se denomina a *regra da falsa posição.*

Nós nos conduzimos com tanta segurança nas operações de aritmética porque, tendo idéias exatas dos números, podemos remontar até as unidades simples que são os elementos e seguir a geração de cada número em particular. Não é espantoso que esse conhecimento nos forneça os meios de realizar todas as espécies de composições e de decomposições, e de nos assegurar por aí a exatidão das suposições que somos obrigados a empregar.

Uma ciência, na qual nos servimos de suposições, sem temer o erro, ou, ao menos, com certeza de reconhecê-lo, deve servir de modelo a todas aquelas nas quais queremos usar esse método. Seria, portanto, desejável que fosse possível em todas as ciências, como na aritmética, esgotar todas as suposições e que se tivessem regras para se assegurar da melhor.

Ora, para ter essas regras, seria necessário que as outras ciências nos fornecessem idéias tão nítidas e tão completas que se pudesse, pela análise, recuar aos primeiros elementos das coisas que elas tratam e seguir a geração de cada uma. Elas estão bem distantes de reunir todas essas vantagens; mas, na proporção que elas consigam suprir por equivalentes, poder-se-á fazer um maior uso das hipóteses.

Não há lugar, depois das matemáticas puras, onde as hipóteses sejam tão bem sucedidas como na astronomia. Porque uma longa cadeia de observações tendo feito notar os períodos onde as revoluções se repetem, supôs-se para cada planeta um movimento e uma direção que davam perfeitamente razão das aparências onde eles se encontravam uns com relação aos outros.

As idéias que se fizeram desse movimento e dessa direção são tão exatas quanto é necessário para a bondade de uma hipótese, porque vemos nascerem os fenômenos com tanta evidência que pudemos predizê-los até a última precisão.

Aqui, as observações indicam todas as suposições que se podem fazer e a explicação dos fenômenos confirma aquelas que se escolheram. A hipótese não deixa, portanto, nada a desejar.

Mas, se, não contentes de dar a razão das aparências, queremos determinar a direção e o movimento absolutos de cada planeta, eis uma situação onde nossas hipóteses não podem deixar de ser defeituosas.

Não saberíamos julgar o movimento absoluto de um corpo a não ser quando o vemos seguir uma direção que o aproxima ou o distancia de um ponto imóvel. Ora, as observações astronômicas não podem jamais conduzir à descoberta, nos céus, de um ponto cuja imobilidade seja certa. Não existe, portanto, hipótese na qual se possa estar seguro de ter dado a cada planeta a quantidade precisa de movimento que lhe pertence.

Quanto à direção, os planetas poderiam ter uma simples, produzida unicamente pelo movimento que é próprio a cada um; ou poderiam ter uma composta, que adviria desse primeiro movimento e de um outro que teriam em comum com o Sol. Supondo esse último caso, tratar-se-ia do mesmo caso dos corpos que se movem num navio que voga. Eis os pontos onde a experiência pode

nos esclarecer; não poderíamos, portanto, conhecer a direção absoluta de um planeta. Conseqüentemente, devemos limitar-nos a julgar sobre a direção e o movimento relativos dos astros e nos guiar somente pela observação. Nossas suposições serão mais felizes na medida em que formos observadores mais exatos.

Uma primeira observação, ainda grosseira, levou a crer-se que o Sol, os planetas e as estrelas fixas giravam em torno da Terra; foi o que deu margem à hipótese de Ptolomeu. Mas as observações dos últimos séculos ensinaram que Júpiter e o Sol giram sobre seu eixo e que Mercúrio e Vênus giram em torno do Sol. Eis uma observação que indica que a Terra pode também ter dois movimentos: um sobre ela mesma e o outro em torno do Sol. Desde então, a hipótese de Copérnico confirmou-se tanto pelas observações como pelos fenômenos, que ela explicava mais simplesmente que nenhuma outra. Quis-se ir mais longe ainda e conhecer que círculo descrevem os planetas; julgou-se sobre as primeiras aparências e supôs-se que o Sol ocupava o centro. Mas, aproximando essa suposição das observações, reconheceu-se sua falsidade e viu-se que o Sol não podia estar no centro dos círculos. Foi continuando a observar com exatidão, não formulando hipóteses a não ser que as observações sugerissem e não as corrigindo a não ser que elas as corrigissem, que os astrônomos imaginaram sistemas cada vez mais simples e ao mesmo tempo mais capazes de dar a razão de um maior número de fenômenos. Vê-se, portanto, que, se suas hipóteses não assinalam a direção e o movimento absolutos dos astros, elas têm alguma coisa de equivalente com relação a nós, quando elas explicam as aparências. Por aí, elas tornam-se tão úteis como aquelas que formamos nas matemáticas.

As hipóteses da física sofrem maiores dificuldades; são perigosas se não se as faz com muita precaução; e, freqüentemente, é impossível imaginá-las razoáveis.

Situados, como estamos, num átomo que rola num canto do universo, quem acreditaria que os filósofos tivessem se proposto demonstrar na física os primeiros elementos das coisas, explicar a geração de todos os fenômenos e desenvolver o mecanismo do mundo inteiro? É querer predizer demais sobre os progressos da física, imaginar que se possa ter suficientes observações para formar um sistema geral. Quanto mais a experiência fornecer materiais, mais sentir-se-á o que falta para um tão vasto edifício. Sempre restarão fenômenos a descobrir. Alguns estão muito distantes de nós para serem observados, outros dependem de um mecanismo que nos escapa. Não temos meios para penetrar nos motores. Ora, essa ignorância nos deixa impotentes para recuarmos às verdadeiras causas que produzem e ligam, num só sistema, o pequeno número de fenômenos que conhecemos. Porque, estando tudo ligado, a explicação das coisas que observamos depende de uma infinidade de outras as quais jamais poderemos observar. Se formularmos hipóteses, será portanto sem ter esgotado todas as suposições e sem ter regras que confirmem tais escolhas.

Não se diga que as coisas que observamos são suficientes para imaginar aquelas que não são passíveis de observação; que, combinando umas com as

outras, poderemos imaginar ainda outras novas; e que, remontando de causas em causas, poderemos adivinhar e explicar todos os fenômenos, ainda que a experiência não dê a conhecer senão um pequeno número. Não haveria nada de sólido num tal sistema; os princípios variariam segundo o grau de imaginação de cada filósofo e ninguém poderia estar seguro de ter encontrado a verdade.

Além disso, quando as coisas são de tal natureza que não podemos observá-las, a imaginação não poderia fazer nada de melhor que representá-las sobre o modelo daquelas que observamos. Ora, como estar certos que os princípios que imaginaríamos são os mesmos da natureza? E sobre que fundamento quereríamos que ela não saiba fazer as coisas que nos esconde da mesma maneira que faz as que nos mostra? Não existe analogia que nos faça adivinhar seus segredos; e, verossimilmente, se ela se revelasse a nós, veríamos um mundo bem diferente daquele que vemos. É em vão, por exemplo, que o químico se gaba de chegar, pela análise, aos primeiros elementos: nada lhe prova que aquilo que toma por elemento simples e homogêneo não seja um composto de princípios heterogêneos.

Vimos que a aritmética não dá regras para assegurar-se da verdade de uma suposição senão porque ela nos coloca em condições de analisar tão perfeitamente todas as espécies de números que podemos remontar aos seus primeiros elementos e seguir toda geração. Se um físico pudesse analisar da mesma maneira qualquer um dos objetos de que se ocupa, por exemplo, o corpo humano; se as observações o conduzissem até o primeiro motor que movimenta todos os outros e lhe fizesse penetrar o mecanismo de cada parte, aí então poderia formar um sistema que explicaria tudo o que notamos em nós. Mas nós distinguimos no corpo humano só as partes mais grosseiras e mais sensíveis e não podemos observá-las senão quando a morte tudo paralisa. As outras partes são um tecido de fibras tão delicadas, tão sutis que não poderíamos nada distinguir; não podemos compreender nem o princípio de sua ação nem a razão dos efeitos que produzem. Se somente um corpo é um enigma para nós, que enigma não é o universo!

Que pensar portanto do projeto de Descartes, quando, com cubos que faz mover, pretende explicar a formação do mundo, a geração dos corpos e todos os fenômenos? Quando do fundo de seu gabinete, um filósofo ensaia o movimento da matéria, ele a dispõe segundo sua vontade, nada lhe resiste. É que a imaginação vê tudo que lhe agrada, e nada mais. Mas de hipóteses tão arbitrárias não brota verdade alguma; elas, ao contrário, retardam o progresso das ciências e tornam-se muito perigosas pelos erros que obrigam a aceitar. É a essas suposições vagas que se devem atribuir as quimeras dos alquimistas e a ignorância em que os físicos estiveram durante muitos séculos.

Os abusos desse método fazem-se sentir sobretudo nas ciências da prática; a medicina, por exemplo.

Devido à ignorância em que nos encontramos sobre os princípios da vida e da saúde, essa ciência está toda baseada em conjeturas, isto é, em suposições que não se podem provar; e os casos aí variam tanto que não se poderia estar

seguro de encontrar dois perfeitamente semelhantes; os médicos que seguem o método que eu censuro formam uma ciência que se conforma constantemente a certos princípios. Eles relacionam tudo com as suposições gerais que adotaram; não consultam nem o temperamento dos doentes nem nenhuma circunstância que poderia desarranjar suas hipóteses. Provocam, portanto, todo o mal que a ignorância dessas coisas pode naturalmente ocasionar.

Infelizmente esse método lhes abrevia infinitamente a prática da arte: com um sistema geral não há doença que, ao primeiro golpe de vista, eles pareçam penetrar as causas e ver os remédios. Suas suposições, aplicáveis a tudo, dão-lhes ainda um ar seguro e uma facilidade de se exprimir que, com relação a nós, fazem as vezes de conhecimentos.

Malgrado a inutilidade e as conseqüências perigosas das hipóteses gerais, os físicos têm dificuldade em renunciar a elas. Não se esquecem de salientar as hipóteses dos astrônomos; imaginam por aí autorizar as suas. Mas que diferença!

Os astrônomos se propõem medir o movimento respectivo dos astros; investigação na qual se pode ter esperanças de sucesso; os físicos pretendem descobrir por quais vias se formou e se conserva o universo e quais são os primeiros princípios das coisas, vã curiosidade onde não se pode senão fracassar.

Os astrônomos partem de um princípio certo, isto é, que é absolutamente necessário que o Sol ou a Terra gire; os físicos começam por princípios dos quais não saberão jamais formar uma idéia precisa.

Dizem eles que as partes que compõem os corpos têm uma essência particular? Eles não têm idéia alguma da palavra *essência*. Dizem que todas as partes da matéria são similares que formam diferentes corpos, segundo as diferentes formas que tomam e a quantidade de movimento que recebem? É-lhes impossível determinar a figura e o movimento. Ora, que progresso se fez quando se sabe que os primeiros princípios dos corpos têm uma certa essência, uma certa figura e um certo movimento, e que não se pode assinalar exatamente qual é essa essência, essa figura e esse movimento? Um tal conhecimento junta alguma coisa às qualidades ocultas dos antigos?

Para os astrônomos, é suficiente supor a existência da extensão e do movimento. Vimos como se limitam a explicar as aparências e com que precauções formam seus sistemas.

As hipóteses dos físicos que eu critico são destinadas a nos fazer penetrar na natureza da extensão, dos movimentos de todos os corpos; e elas são obra de pessoas que, ordinariamente, observam pouco ou que desdenham instruir-se sobre as observações que os outros fizeram. Ouvi dizer que um desses físicos se felicitava de ter um princípio que explicava todos os fenômenos da química e ousou comunicar suas idéias a um hábil químico. Este último, tendo a complacência de escutá-lo, disse-lhe que lhe faria uma objeção apenas, isto é, que os fatos eram totalmente diferentes do que ele os supunha. *Muito bem,* disse o físico, *ensine-me-os então a fim de que eu os explique.* Isso ilustra, perfeitamente, o caráter de um homem que negligencia o ensinamento dos fatos

porque crê ter a razão de todos os fenômenos, quaisquer que sejam. Só hipóteses vagas podem dar uma confiança tão mal fundada.

Que nossas suposições, dizem os físicos, sejam falsas ou pouco certas, nada impede que as usemos para chegar a grandes conhecimentos. É assim que, para construir um edifício, empregam-se máquinas que se tornam inúteis quando o edifício está terminado. Não estamos em dívida com o sistema cartesiano com relação às mais belas e mais importantes descobertas que se fizeram, seja no desejo de o confirmar, seja no desejo de o combater? As experiências de Huyghens, Boile, Mariot, Newton sobre o ar, o choque, a luz e as cores são exemplos famosos.

Respondo, primeiramente, que as suposições estão para um sistema assim como os alicerces estão para os edifícios. Assim, não é muito justo compará-las com as máquinas de que nos servimos para construir um edifício.

Digo, em seguida, que as descobertas que foram feitas sobre o ar, o choque, a luz e as cores devem-se à experiência e não às hipóteses arbitrárias de alguns filósofos. O sistema de Descartes não engendrou a não ser erros; ele não nos conduziu a algumas verdades senão indiretamente, isto é, excitando nossa curiosidade a fazer certas experiências. Deve-se esperar que, nesse sentido, os sistemas físicos modernos serão, um dia, inúteis. A posteridade terá muita obrigação com os homens que consentiram em se enganar para lhe fornecer uma ocasião de adquirir ela mesma, descobrindo seus erros, os conhecimentos que teria tido deles, se tivessem se conduzido mais sabiamente.

É necessário, portanto, banir da física todas as hipóteses? Não, sem dúvida, mas seria de pouca sabedoria adotá-las sem discernimento; deve-se desconfiar, sobretudo, das mais engenhosas. Porque aquilo que não é senão engenhoso, não é simples; e, certamente, a verdade é simples.

Descartes, para formar o universo, pede a Deus só a matéria e o movimento. Mas, quando esse filósofo quer executar aquilo que promete, não é senão engenhoso.

Ele nota, primeiramente, com razão, que as partes da matéria devem tender a mover-se, cada uma, em linha reta. E que, se elas não encontram obstáculos, continuarão todas a mover-se segundo essa direção.

Ele supõe, em seguida, que tudo é pleno, ou melhor, ele o conclui da idéia que tem dos corpos e vê que as partes da matéria, agindo em todos os sentidos possíveis, devem ser mutuamente um obstáculo ao movimento umas das outras. Serão elas, portanto, imóveis? Não. Descartes explica de uma maneira engenhosa como imagina que elas serão movidas circularmente e que formam diferentes turbilhões.

Newton encontrou muitas dificuldades nesse sistema. Ele rejeita o pleno com a suposição com a qual não se poderia conciliar o movimento. Sem empreender formar o mundo, contenta-se em observá-lo; projeto menos belo que o de Descartes, ou melhor, menos audacioso, mas mais sábio. Ele não se propôs, portanto, adivinhar ou imaginar os primeiros princípios da natureza. Se sentia a vantagem de um sistema que explicaria tudo, sentia, sob esse aspecto, toda a nossa incapacidade. Ele observou e investigou se entre os

fenômenos havia um que se pudesse considerar como um princípio, isto é, como um primeiro fenômeno próprio para explicar outros.

Se ele o encontrasse, formaria um sistema mais limitado que o da natureza, mas tão extenso quanto os nossos conhecimentos possam ser. Seu objetivo foi explicar as revoluções dos corpos celestes.

Esse filósofo observou e demonstrou que todo corpo que se move numa curva obedece, necessariamente, a duas forças: uma, que tende a movê-lo em linha reta; outra, que o desvia dessa linha em cada instante.

Supôs, portanto, essas duas forças em todos os corpos que realizam sua revolução em torno do Sol. A primeira é a que nomeia *força de projeção;* a segunda, que nomeia *atração.*

Essa suposição não é gratuita e sem fundamento. Porque todo corpo em movimento tende a mover-se em linha reta; é evidente que ele não pode desviar-se dessa direção para descrever uma curva em torno de um centro, a não ser que obedeça a uma segunda força que o dirige continuamente em direção ao centro da curva.

Newton não designa essa força pelo nome de *impulsão,* porque, se a impulsão tem lugar no movimento dos corpos celestes, é, pelo menos, certo que não se pode observá-la, e que nada a indica; ele a nomeia *atração,* porque a atração lhe é indicada no peso. Com efeito, na superfície da Terra, todas as partes pesam em direção a um centro comum; a uma certa distância dessa superfície, um corpo pesa ainda em direção a esse mesmo centro; isto se dará, da mesma maneira, a uma distância maior. A Lua pesa, portanto, sobre a Terra; a Terra e a Lua, sobre o Sol, etc. Vê-se que a analogia, a observação e o cálculo completarão esse sistema, que eu já expus em outro lugar.[25]

Os cartesianos censuram aos newtonianos que não se tem a idéia da atração; eles têm razão, mas é sem fundamento que julgam a impulsão mais inteligível. Se o newtoniano não pode explicar como os corpos se atraem, desafiará o cartesiano a dar a razão do movimento que se comunica no choque. É apenas uma questão dos efeitos, e eles são conhecidos; temos exemplos de atração como de impulsão. Se se trata da questão do princípio, ele é igualmente ignorado nos dois sistemas.

Os cartesianos o conhecem tão pouco que são obrigados a supor que Deus fez uma lei de mover ele mesmo todos os corpos que sofrem choque de outros. Mas por que os newtonianos não poderiam supor que Deus fez uma lei de atrair os corpos para um centro na razão inversa do quadrado da sua distância? A questão reduzir-se-ia, portanto, em saber qual das duas leis Deus prescreveu e não vejo por que os cartesianos estariam, nesse assunto, melhor instruídos.

Há hipóteses que são sem fundamentos; elas versam sobre a comparação de duas coisas que, na verdade, não se assemelham e, por essa razão, não se poderia concebê-las senão de uma maneira muito confusa. Mas, porque elas dão a idéia de uma espécie de mecanismo, elas explicam uma coisa quase

[25] *Arte de Raciocinar,* livro III. (N. do A.)

como o verdadeiro mecânico a explicaria se a conhecesse. Essas suposições podem ser empregadas quando têm a vantagem de tornar mais sensível uma verdade prática e de nos instruir em tirar nosso proveito; mas seria necessário tomá-las pelo que elas são e é isso que não se faz.

Queremos, por exemplo, fazer notar que a facilidade de pensar é adquirida pelo exercício, como todos os outros hábitos, e que se deveria esforçar-se muito cedo para adquiri-la? Tomam-se, inicialmente, por princípio fatos que ninguém pode contestar: 1º) que o movimento é a causa de todas as mudanças que se dão no corpo humano; 2º) que os órgãos têm mais flexibilidade na proporção que mais se exercitam.

Supõe-se, em seguida, que todas as fibras do corpo humano são pequenos canais onde circula um líquor muito sutil (os espíritos animais) que se espalha na parte do cérebro onde está a sede do sentimento, e que aí forma diferentes traços, sinais; que esses traços estão ligados com nossas idéias, que eles as despertam; e conclui-se que, quanto mais facilmente elas são despertadas, menos obstáculos encontraremos para pensar.

Nota-se, em terceiro lugar, que as fibras do cérebro são, verossimilmente, muito moles e muito delicadas nas crianças; que, com a idade, elas se endurecem, se fortificam e tomam uma certa consistência, e que, enfim, a velhice, de um lado, as torna tão inflexíveis, que elas não obedecem mais à ação dos espíritos, e, de outro, seca o corpo de tal modo que ele não tem mais espíritos para vencer a resistência das fibras.

Essas suposições sendo admitidas, não é difícil imaginar como se pode adquirir o hábito de pensar. Deixarei Malebranche falar, porque esse sistema pertence mais a ele do que a qualquer outro.

"Não podemos", diz ele, [26] "estar atentos a qualquer coisa, se não a imaginamos e não a representamos no cérebro. Ora, a fim de que possamos imaginar quaisquer objetos, é necessário que flexionemos algumas partes de nosso cérebro, ou que lhes imprimamos algum outro movimento para poder formar os traços aos quais estão ligadas as idéias que nos representam esses objetos. De maneira que, se as fibras do cérebro estiverem um pouco endurecidas, elas serão capazes apenas da inclinação e do movimento que elas tiveram anteriormente. Assim, a alma não poderá imaginar, nem, por conseqüência, estar atenta àquilo que queria, mas somente às coisas que lhe são familiares.

"Daí, é necessário concluir que é muito vantajoso exercitar-se, em boa hora, em meditar sobre todas as espécies de assuntos, a fim de adquirir uma certa facilidade em pensar aquilo que se queira. Porque, assim como adquirimos uma grande facilidade em mover os dedos de nossas mãos de todas as maneiras e com grande velocidade, pelo freqüente uso que fazemos, utilizando instrumentos, da mesma maneira as partes de nosso cérebro, cujo movimento é necessário para imaginar o que queremos, adquirem, pelo uso, uma certa facilidade de flexão, que faz com que se imaginem as coisas que se quer com muita facilidade, prontidão e, mesmo, nitidez."

Essa hipótese fornece, ainda, a Malebranche explicações de muitos outros

[26] *De la Recherche de la Vérité,* livro II, parte II, cap. 1. (N. do A.)

fenômenos. Ele aí encontra, entre outras coisas, a razão dos diferentes caracteres que se encontram nos espíritos dos homens. Basta-lhe para isso combinar a abundância e a miséria, a agitação e a lentidão, a grandeza e a pequenez dos espíritos animais, com a delicadeza e a grosseria, a umidade e a secura, a rijeza e a flexibilidade das fibras do cérebro. Com efeito, "porque a imaginação não consiste senão na força que tem a alma em formar imagens dos objetos, imprimindo-as, por assim dizer, nas fibras do seu cérebro, quanto mais os vestígios dos espíritos animais, que são os traços dessas imagens, sejam grandes e distintos, mais a alma imaginará forte e distintamente esses objetos. Ora, da mesma maneira que a largura, a profundidade e a nitidez dos traços de qualquer gravura dependem da força impressa ao buril e da obediência do cobre, também a profundeza e a nitidez dos vestígios da imaginação dependem dos espíritos animais e da constituição das fibras do cérebro; e é a variedade que se encontra nessas duas coisas que forma quase toda essa grande diferença que notamos entre os espíritos".[27]

Eis explicações engenhosas; mas, se se imaginasse ter por aí uma idéia exata daquilo que se passa no cérebro, nós nos enganaríamos muito. Tais hipóteses não fornecem a verdadeira razão das coisas; elas não são feitas para conduzir a descoberta, e seu uso deve estar limitado a tornar sensíveis as verdades que a experiência não permite duvidar.

Em astronomia, as hipóteses têm um caráter bem diferente. Um astrônomo tem idéias dos astros, da direção à qual estão submetidos seus cursos e dos fenômenos que resultam. Mas Malebranche representa muito imperfeitamente os espíritos animais, sua circulação em todo o corpo e os traços que eles formam no cérebro. A natureza conforma-se a suposições do primeiro e parece mais disposta em mostrar-se a ele. Para o outro, ela somente lhe permite notar que as leis da mecânica são os princípios de todas as mudanças do corpo humano; e se o sistema dos espíritos animais tem alguma relação com a verdade, é só porque é uma espécie de mecanismo. A relação pode ser mais vaga?

Quando um sistema dá a verdadeira razão das coisas, todos os detalhes são interessantes. Mas as hipóteses de que falamos tornam-se ridículas quando seus autores resolvem desenvolvê-las com mais cuidado. É que, quanto mais multiplicam as explicações vagas, mais parecem aplaudir-se em ter penetrado a natureza; e não lhes perdoamos esse engano. Estas espécies de hipóteses pretendem, portanto, ser expostas brevemente, e não exigem detalhes senão quando é necessário para tornar sensível uma verdade. Pode-se julgar se Malebranche está absolutamente isento de censuras sob este aspecto.

Expliquei em minha *Lógica*[28] a sensibilidade, a memória e, *por conseqüência*, todos os hábitos do espírito. É um sistema no qual raciono sobre suposições; mas elas são todas indicadas pela analogia. Os fenômenos desenvolvem-se aí naturalmente, explicam-se de uma maneira muito simples; e, entretanto, aviso que suposições como as minhas, quando não são indicadas pela analogia, não têm a mesma evidência que as suposições que a própria experiência

27 Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, livro II, parte I, § 3. (N. da ed. francesa.)
28 *Lógica*, parte I, cap. 9. (N. do A.)

indica e que ela confirma; porque, se a analogia pode não permitir a dúvida sobre uma suposição, somente a experiência pode torná-la evidente; e, se não se deve rejeitar como falso tudo aquilo que não é evidente, não é necessário, também, encarar como verdades evidentes todas aquelas de que não duvidamos.

Os corpos elétricos oferecem uma grande quantidade de fenômenos; eles atraem, repelem, emitem raios luminosos, faíscas, inflamam o álcool, produzem comoções violentas, etc. Se se imaginasse uma hipótese para explicar esses efeitos, seria necessário que ela fizesse ver uma analogia muito sensível entre eles; que eles se explicassem, todos, uns pelos outros. A experiência nos mostra uma tal analogia entre alguns desses fenômenos. Vemos, por exemplo, que um corpo elétrico atrai corpos que não o são e repele aqueles a que comunicou eletricidade; vemos, ainda, que um corpo eletrizado perde toda a sua virtude quando é tocado por um corpo que não o é. Ora, esses fatos explicam perfeitamente o movimento de uma pequena folha que vai alternativamente do dedo que a toca ao tubo que a repele. Ela se distancia do tubo quando lhe é comunicada eletricidade; e ela dele se aproxima quando a perde pelo contato com o dedo.

A experiência nos fazendo ver alguns fatos que se explicam por outros, oferece-nos um modelo da maneira pela qual uma hipótese deveria dar a razão de todos. Assim, para assegurar-se da bondade de uma suposição, deve-se considerar se as explicações, que ela fornece para certos fenômenos, estão concordes com aquelas que a experiência fornece para outros; se ela os explica todos, sem exceção, e se não há observações que não tendem a confirmá-la. Quando todas essas vantagens se encontram reunidas não se pode duvidar que ela contribua para o progresso da física. Não se deve, portanto, interditar o uso das hipóteses aos espíritos muito vivos para preceder, algumas vezes, a experiência. Suas conjeturas, contanto que eles as dêem pelo que elas são, podem indicar as investigações a fazer e conduzir a descobertas. Mas deve-se convidá-los a juntar todas as precauções necessárias e jamais prevenir-se pelas suposições que fizeram. Se Descartes não tivesse dado às suas idéias senão o caráter de conjeturas, não teria fornecido menos ocasião de se fazerem observações; mas, dando-as como o verdadeiro sistema do mundo, encaminhou para o erro todos aqueles que adotaram seus princípios e colocou obstáculos ao progresso da verdade.

Resulta de todas estas reflexões que se podem extrair diferentes vantagens das hipóteses, segundo a diferença dos casos onde se as usa.

Primeiramente, elas não são somente úteis, mas necessárias mesmo, quando se podem esgotar todas as suposições e quando temos uma regra para reconhecer a boa. As matemáticas fornecem exemplos.

Em segundo lugar, não se poderia passar sem sua ajuda na astronomia; mas seu uso deve estar limitado à explicação das revoluções aparentes dos astros. Assim, elas começam a ser menos vantajosas na astronomia que nas matemáticas.

Em terceiro lugar, não se deve rejeitá-las quando elas podem *facilitar* as observações, ou tornar mais sensíveis as verdades atestadas pela experiência. Tal é o caso de várias hipóteses da física, se se as reduz ao seu justo valor.

Mas, as mais perfeitas, que os físicos podem usar, são aquelas que as observações indicam e que dão de todos os fenômenos explicações análogas àquelas que a experiência fornece em alguns casos.

CAPÍTULO XIV

Dos casos nos quais se podem formar sistemas sobre princípios constatados pela experiência

Pela simples idéia que se deve ter de um sistema, é evidente que se podem só chamar *sistemas* essas obras onde se pretende explicar a natureza por meio de alguns princípios abstratos.

As hipóteses, quando são feitas segundo as regras que demos, podem ser o fundamento de um sistema. Mostramos as vantagens.

Mas, para não deixar nada a desejar num sistema, é necessário dispor as diferentes partes de uma arte ou de uma ciência numa ordem na qual elas se explicam umas pelas outras, e onde se relacionam todas com um primeiro fato bem constatado, do qual, unicamente, elas dependem. Esse fato será o princípio do sistema, porque ele será o começo.

É evidente que se tentaria inutilmente dispô-los dessa maneira se não os conhecêssemos todos e se não víssemos todas as relações. A ordem que se imaginaria para as partes, que seriam conhecidas, não seria conveniente para aquelas que não o seriam; e, à medida que se adquirissem novos conhecimentos, notar-se-ia a insuficiência dos princípios que, apressadamente, se adotaram.

Aqueles que, isentos de prevenção, tentaram formar sistemas podem, por sua própria experiência, convencer-se do que eu digo. Reconhecerão que, enquanto não tenham bem desenvolvido a matéria que querem explicar, não estarão firmes nos seus princípios. Serão obrigados a estendê-los, restringi-los, mudá-los; e eles não se tornarão precisos senão na medida em que, meditando muito seu assunto, distingam melhor todas as partes.

Será, portanto, inútil querer formar sistemas sobre matérias que não foram, ainda, aprofundadas. O que aconteceria, então, se se trabalhasse sobre outras que não seria possível penetrar? Eu suponho um homem, que não tem nenhuma idéia de relojoaria nem de mecânica, tentando explicar os efeitos de um pêndulo: inutilmente observaria sons que ele produz de tempo em tempo e notaria o movimento dos ponteiros; privado do conhecimento da estática, lhe é impossível explicar esses fenômenos de uma maneira racional.

Conduza-o a fazer observações sobre as coisas que levaram à invenção da relojoaria, ele poderá chegar a imaginar um mecanismo que produziria quase os mesmos efeitos. Porque não parece absolutamente impossível que uma arte, da qual os progressos são devidos aos trabalhos de várias pessoas, fosse obra de um só.

Enfim, abra-lhe esse pêndulo, explique-lhe o mecanismo; imediatamente ele percebe a disposição de todas as partes, vê como elas agem umas sobre

as outras e remonta até o primeiro motor de que elas dependem. Não é senão nesse momento que ele conhece com certeza o verdadeiro sistema que explica as observações que tinha feito.

Este homem é o filósofo que estuda a natureza. Concluamos, portanto, que não podemos formar verdadeiros sistemas senão nos casos dos quais temos observações suficientes para perceber o encadeamento dos fenômenos. Ora, vimos que não poderemos observar nem os elementos das coisas nem os primeiros motores dos corpos vivos; podemos apenas notar os efeitos muito distanciados. Por conseqüência, os melhores princípios que se podem ter na física são os fenômenos que explicam outros, mas que dependem, eles mesmos, de causas que não conhecemos.

Não há ciência nem arte da qual não se possam formar sistemas; mas, em alguns, propõe-se explicar os efeitos; nos outros, prepará-los e produzi-los. O primeiro objeto é o da física; o segundo, da política. Há ciências que possuem um e outro, como a química e a medicina.

As artes podem, também, distinguir-se em classes, segundo aquelas dos objetos que se têm particularmente em vista. É para produzir certos efeitos que se imaginaram alavancas, roldanas, rodas e outras máquinas. Assim, nas artes mecânicas começou-se pelos fatos que deviam servir de princípios a um sistema.

Nas belas-artes, ao contrário, somente o gosto produziu os efeitos; quis-se, em seguida, investigar os princípios e acabou-se por onde se tinha começado nos outros. As regras que aí são dadas são mais destinadas a explicar os efeitos que a produzi-los.

Estes são os casos onde os sistemas podem ter fatos por princípios. (Resta tratar das precauções com as quais se deve formá-los. Começarei pelos sistemas da política porque são os menos perfeitos.)

Capítulo XVI

Do uso dos sistemas na Física

Porque os físicos devem limitar-se a colocar num sistema as partes da física que lhes são conhecidas, seu único objeto deve ser observar os fenômenos, perceber o encadeamento e remontar até àqueles dos quais muitos dependem. Mas esta dependência não pode consistir numa relação vaga: é necessário explicar tão bem os efeitos que a geração seja sensível.

O fenômeno que notamos como primeiro é o da extensão; o do movimento é o segundo; pela maneira como ele modifica a extensão, produz muitos outros. Mas, do fato de que não possamos remontar mais alto não se deveria concluir que não há senão a extensão e o movimento; não se deveria, também, querer explicar esses fenômenos. A experiência nos faltaria e não poderíamos imaginar senão princípios abstratos dos quais vimos pouca solidez.

É muito importante observar, na medida do possível, todos os efeitos que

o movimento pode produzir na extensão e notar, sobretudo, as variedades que ele experimenta quando passa de um corpo a outro. Mas, a fim de que não se deslizem nas experiências nem erros nem detalhes supérfluos, não se deve deter o olhar senão sobre aquilo que oferece idéias inatas. Não se deve, portanto, tentar determinar aquilo que se chama *a força* de um corpo; isso é o nome de uma coisa da qual não temos nenhuma idéia. Os sentidos dão uma idéia do movimento; julgamos sua velocidade, medimos os graus relativos, considerando o espaço percorrido num certo tempo delimitado; o que mais é preciso? Que luz poderia ser espalhada sobre nossas observações pelos vãos esforços que faríamos para conhecer essa força que encaramos como o princípio do movimento? Não há senão um caso onde se pode empregar a palavra *força;* é quando se considera um corpo como uma força com relação a um outro sobre o qual ele age. Os cavalos, por exemplo, são uma força com relação ao carro que puxam; mas, nesse caso, o termo não exprime o princípio do movimento, indica somente um fenômeno.

Distingamos, portanto, cuidadosamente os diferentes casos onde se pode observar os móveis. São corpos sólidos ou fluidos, elásticos ou não elásticos? Quais são aqueles que lhes comunicam movimento? Quais são os meios onde se movem? Comparemos as velocidades e as massas, e notemos em quais proporções o movimento se comunica, aumenta, diminui; quando ele amortece e como toma diferentes direções. Se, na medida em que recolhemos os fenômenos, os dispusermos numa ordem onde os primeiros explicam os últimos, os veremos iluminarem-se mutuamente. Essa luz esclarecer-nos-á sobre as experiências que nos restam por fazer; indicará essas experiências e nos fará formar conjeturas que serão freqüentemente, confirmadas pelas observações. Por este meio, descobriremos pouco a pouco as diferentes leis do movimento e reduziremos a um pequeno número os fenômenos que devem servir de princípios. Talvez, mesmo, encontremos uma lei que substitua todas as leis, porque será aplicável a todos os casos. Então, nosso sistema seria tão perfeito quanto possa ser e não faltaria mais nada à parte da física que trata do movimento dos corpos.

Tudo consiste, portanto, na física em explicar os fatos pelos fatos. Quando um só não é suficiente para explicar todos aqueles que são análogos, devem-se empregar dois, três ou mais. Na verdade, um sistema está ainda bem longe de sua perfeição quando os princípios nele se multiplicam muito. Entretanto, não se deve dispensar de usá-los. Mostrando uma ligação entre um certo número de fenômenos, pode-se ser conduzido à descoberta de um fenômeno que será suficiente para explicá-los todos. Mas uma lei essencial é nada admitir que não tenha sido confirmado por experiências bem feitas.

Mais de um exemplo prova o quanto certos fatos são próprios para explicar outros e para sugerir experiências que contribuam ao progresso da física.

O fenômeno da água que se eleva acima de seu nível numa bomba aspirante, e muitos outros, não podiam ser explicados pelos filósofos antigos. Prevenidos de que o ar tem uma leveza absoluta, atribuíam todos esses efeitos a um pretenso horror da natureza ao vazio. Um tal princípio não era nem *luminoso* nem próprio para ocasionar descobertas. Assim, não foi senão quando

ele pareceu suspeito que os físicos sonharam em fazer as experiências às quais eles devem o conhecimento do verdadeiro princípio desses fenômenos. Galileu observou os efeitos das bombas aspirantes, e tendo-se assegurado de que a água sobe só a trinta e dois pés e que além disso o tubo fica vazio, concluiu que não se tinha conhecido a verdadeira causa desse fenômeno. Torricelli procurou-a; é a ele que se deve a primeira experiência do tubo invertido no qual o mercúrio se sustenta na altura de vinte e sete polegadas e meia. Comparou essa coluna com uma outra de água de mesma base e de trinta e dois pés de altura: elas encontravam-se exatamente com o mesmo peso. Conjeturou que elas não poderiam estar sustentadas senão porque estavam em equilíbrio com uma coluna de ar; e isso foi a primeira prova do peso desse fluido.

Um homem célebre que viveu muito para sua reputação mas muito pouco para o progresso da ciência, Pascal, sentiu quanto era importante assegurar-se da conjetura de Torricelli. Julgou que, se o ar é pesado, sua pressão deve fazer-se como a dos líquidos, que deve diminuir ou aumentar segundo a altura da atmosfera e que, por conseqüência, as colunas suspensas no tubo de Torricelli seriam mais ou menos longas segundo a altura mais ou menos elevada do lugar onde a experiência seria feita. Puy-de-Dôme em Auvergne foi escolhido para isso e o acontecimento confirmou o raciocínio de Pascal.

Estando constatado o peso do ar, explicaram-se de uma maneira natural os efeitos que tinham levado a imaginar que a natureza tem horror ao vazio. Mas essa não foi a única vantagem desse princípio.

O cuidado que se teve em repetir, freqüentemente, a experiência de Torricelli levou logo a notarem-se as variações que se dão na altura do mercúrio no tubo. Constatou-se que o peso do ar não é constantemente o mesmo; observaram-se os graus segundo os quais varia e imaginou-se o barômetro, instrumento cujos efeitos são conhecidos hoje por todo mundo.

Para melhor ainda julgar os fenômenos produzidos pelo peso do ar imaginaram-se os meios de se ter um espaço onde o ar foi bombeado. Imaginou-se a máquina pneumática; [29] viram-se, então, vários novos fenômenos que confirmaram o peso do ar e explicaram-se por ele.

É assim que um princípio deve explicar as coisas e conduzir a descobertas. Seria de desejar que os físicos empregassem somente os dessa espécie. Quanto às suposições que não podem ser objeto de observação, vimos o quanto o uso que eles podem delas fazer é limitado. [30]

Há essa diferença entre as hipóteses e os fatos que servem de princípios: uma hipótese torna-se mais incerta à medida que se descobre um maior número de efeitos que ela não explica, ao passo que um fato é sempre igualmente certo e ele não pode deixar de ser o princípio dos fenômenos dos quais deu a explicação. Se há efeitos que ele não explica, não se deve rejeitá-lo; deve-se trabalhar para descobrir os fenômenos que o ligam com eles e que formam todos um só sistema.

[29] Otto de Guérike foi o primeiro inventor. (N. do A.)
[30] Capítulo 12. (N. do A.)

Há, também, uma grande diferença entre os princípios da física e os da política. Os primeiros são fatos de que a experiência não permite duvidar, os últimos não têm sempre essa vantagem. Freqüentemente, a multidão de circunstâncias e a necessidade de determinar-se prontamente obrigam o homem de Estado a se regular sobre aquilo que não é senão provável. Obrigado a prever ou preparar o futuro, ele não poderia ter as mesmas luzes que o físico, que raciocina sobre o que vê. A física não pode edificar sistemas senão em casos particulares; a política deve ter visões gerais e abarcar todas as partes do governo. Numa, não se deveriam derrubar muito cedo os maus princípios, não há precaução a tomar e deve-se, sempre, perceber sem atraso aqueles que a observação fornece; no outro, conformamo-nos com as circunstâncias; não podemos rejeitar de imediato um sistema defeituoso que se encontre estabelecido; toma-se muito cuidado e só se tende com lentidão para um sistema mais perfeito.

Não falo do uso dos sistemas na química, na medicina, etc. Essas ciências são parte da física e o método deve ser o mesmo. Além disso, todas as pessoas instruídas conhecem os progressos que a química faz diariamente e os procedimentos dos bons espíritos que a cultivam hoje constituem o método que convém a essa ciência.

Capítulo XVIII

Considerações sobre os sistemas ou sobre a maneira de estudar as ciências

Somos, comumente, levados a crer que *abstrato* e *difícil* são a mesma coisa: eis o que eu não compreendo. Mas compreendo que há escritores que não podemos entender, não porque eles sejam abstratos mas porque não sabem analisar as idéias abstratas que eles formam; duas coisas que não se devem confundir. Se, como acredito ter demonstrado, uma ciência bem tratada é uma língua feita, não há ciência que não deva estar ao alcance de um homem inteligente, porque toda língua bem feita é uma língua que se entende. Se vocês não entendem nunca, é porque eu não sei escrever, e se lhes acontece, algumas vezes, não me entender é porque, algumas vezes, escrevo mal. Censurem-me, portanto, somente quando não me entendem e eu censurarei vocês só quando não me lerem com atenção.

Com efeito, por que seriam tão difíceis as idéias abstratas? Não o saberíamos falar sem formá-las. Ora, se as formamos continuamente nos discursos, por que não saberíamos formá-las em nossos estudos?

Mas uma ciência, dir-se-á . . . . . Pois bem! Uma ciência exige, sem dúvida, uma atenção contínua. Mas, se você é capaz de atenção, por que ela seria incompreensível? Por que seria difícil? Você ultrapassou muito bem outras dificuldades quando na infância aprendeu sua língua.

Uma ciência bem tratada é um sistema bem feito. Ora, num sistema, *não há, em* geral, senão duas coisas: os princípios e as conseqüências.

Quaisquer que sejam os princípios, uma vez que eles são admitidos, não são as conseqüências que são difíceis de perceber: é necessário estar muito distraído ou muito preocupado para que elas escapem e nós somos naturalmente conseqüentes.

Do mesmo modo, quando se colocam poucas dificuldades nos princípios, o que é muito freqüente, os sistemas se formam sozinhos. Observe o espírito humano, você verá em cada século que tudo é sistema tanto no povo quanto no filósofo. Você notará que se vai, naturalmente, de prejuízo em prejuízo, de opinião em opinião, de erros em erros como se iria de verdade em verdade; porque os maus sistemas não se formam de maneira diferente dos bons.

Você compreende com que facilidade devemos formar sistemas se considera que a natureza forma um ela mesma, de nossas faculdades, de nossas necessidades e das coisas relativas a nós. É segundo esse sistema que nós pensamos, é segundo esse sistema que nossas opiniões, quaisquer que sejam elas, se produzem e se combinam; como, portanto, nossas opiniões não as formariam? Certamente encontraremos sistemas semelhantes nas nações mais grosseiras e mais ignorantes.

Ora, se os maus sistemas são conseqüentes e se formam, entretanto, tão natural e facilmente, não seria pelas conseqüências que um bom sistema seria difícil de compreender. Será, portanto, pelos princípios?

Concordo que o melhor sistema não se compreenda senão dificilmente se se escolheu a síntese para explicá-lo; e isso não é espantoso, porque esse método leva sempre a começar pelas coisas que não se entendem.

Mas, quando a análise desenvolve um sistema, ela começa pelo princípio, pelo começo; e o começo é tão simples que um bom sistema se forma com a mesma facilidade que o mau. É-se levado, naturalmente, de descoberta em descoberta: basta ter o espírito conseqüente. De onde pode, portanto, advir a dificuldade? Porque é necessário convir que há uma.

Quando você estuda uma ciência nova, se ela está bem exposta, os começos devem ser mais fáceis: porque o conduzem do conhecido ao desconhecido. Fazem-no, portanto, encontrar, nos seus conhecimentos, as primeiras coisas que você deve notar, e parece que você as sabia antes de tê-las aprendido.

Entretanto, quanto mais esse começo é fácil, mais você se apressa em ir mais longe; você o entendeu e crê que isso lhe é suficiente. Mas note que *você tem uma* língua para aprender e que uma língua não se sabe somente pelo fato de ter visto as palavras uma vez: é necessário falá-la, é necessário torná-la familiar. Não se espante, portanto, se, depois de ter entendido um primeiro capítulo, tenha alguma dificuldade em entender o segundo, o qual você percorre muito rapidamente. Continuando dessa maneira, lhe será muito mais difícil, ainda, entender o terceiro. Comece, portanto, lentamente e tudo lhe será fácil quando o começo lhe for familiar.

Entretanto, resta uma dificuldade, e ela é grande. Ela advém de que, antes de ter estudado as ciências, você já fala a língua e você a fala mal. Portanto, com exceção de algumas palavras que lhe são novas, a língua das ciências é a sua. Ora, convenha que você fala freqüentemente sua língua sem entender o que você diz, ou que você se entende mais ou menos. Isso, entre-

tanto, lhe é suficiente e isso é suficiente aos outros porque eles lhe pagam com a mesma moeda. Parece que, para manter nossas conversações, concordamos tacitamente que as palavras substituem as idéias, como o jogo das fichas substitui o do dinheiro; e, ainda que haja ao menos um grito contra aqueles que têm a imprudência de jogar, sem estarem informados do valor das fichas, cada um pode impunemente falar sem ter aprendido o valor das palavras. Você quer aprender as ciências com facilidade? Comece por aprender sua língua.

ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC

RESUMO SELECIONADO DO TRATADO DAS SENSAÇÕES

Tradução de **Carlos Alberto Ribeiro de Moura**

O principal objetivo desta obra é mostrar como todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades vêm dos sentidos, ou para falar mais exatamente, das sensações: porque, na verdade, os sentidos não são senão causa ocasional. Eles não sentem, só a alma sente ocasionada pelos órgãos; e é das sensações que a modificam que ela tira todos os seus conhecimentos e todas as suas faculdades.

Esta investigação pode contribuir infinitamente para o progresso da arte de raciocinar; apenas ela pode desenvolvê-la até os seus primeiros princípios. Com efeito, nós não descobrimos uma maneira segura de conduzir constantemente nossos pensamentos, se não sabemos como são formados. O que se espera desses filósofos que continuamente recorreram a um instinto que eles não saberiam definir? Ter-se-ia a ilusão de extinguir a fonte dos nossos erros enquanto nossa alma age tão misteriosamente? Portanto, é preciso observarmo-nos desde as primeiras sensações que experimentamos; é preciso discernir a razão de nossas primeiras operações, voltar à origem de nossas idéias, desenvolver sua gênese, segui-las até os limites que a natureza nos prescreveu: em uma palavra, é preciso, como o disse Bacon, renovar todo o entendimento humano.

Tudo está dito, objetar-se-á, uma vez que se repetiu, segundo Aristóteles, que nossos conhecimentos vêm dos sentidos. Não há homem de espírito que não seja capaz de fazer este desenvolvimento que credes tão necessário, e não há nada mais inútil do que insistir com Locke nestes detalhes. Aristóteles mostra muito mais gênio quando se contenta com encerrar todo o sistema de nossos conhecimentos numa máxima geral.

Aristóteles, concordo, era um dos maiores gênios da Antiguidade, e aqueles que fazem esta objeção têm sem dúvida muito espírito. Mas para se convencer do quanto as censuras que eles fazem a Locke são pouco fundadas e o quanto lhes seria útil estudarem este filósofo em lugar de o criticarem, é suficiente ouvi-los raciocinar, ou ler seus livros, se é que escreveram sobre matérias filosóficas.

Se estes homens acrescentassem a um método exato mais clareza, mais precisão, eles teriam algum direito de olhar como inúteis os esforços que faz a metafísica para conhecer o espírito humano; mas poder-se-ia suspeitar que eles não estimam tanto a Aristóteles senão para poder desprezar Locke; e não desprezam este último senão na esperança de lançar desprezo sobre todos os metafísicos.

Há muito tempo se diz que todos os nossos conhecimentos se originam dos sentidos. Entretanto, os peripatéticos estavam tão distantes de conhecer esta verdade que, malgrado o espírito que muitos deles tinham em comum, jamais souberam desenvolvê-la e, depois de muitos séculos, ela ainda era uma descoberta a se fazer.

Freqüentemente um filósofo se declara pela verdade sem a conhecer; ora ele obedece à torrente, segue a opinião do grande número, ora, mais ambicioso que dócil, resiste, combate e algumas vezes consegue arrastar a multidão.

Foi assim que se formaram quase todas as seitas; elas raciocinavam freqüentemente ao acaso; mas era preciso que algumas, às vezes, tivessem razão, pois que elas se contradiziam sempre.

Ignoro qual foi o motivo de Aristóteles quando enunciou seu princípio sobre a origem dos nossos conhecimentos. Mas sei que ele não nos deixou nenhuma obra onde esse princípio estivesse desenvolvido e, além disso, procurava em tudo ser contrário às opiniões de Platão.

Imediatamente após Aristóteles vem Locke, porque não é necessário considerar os outros filósofos que escreveram sobre o mesmo tema. Este inglês, sem dúvida, derramou muita luz nisto, mas ainda deixou obscuridades. Veremos que a maior parte dos juízos que se misturam às nossas sensações não foi percebida por ele, e que ele não percebeu o quanto temos necessidade de aprender a tatear, a ver, a escutar, etc., que todas as faculdades da alma lhe pareceram qualidades inatas e não suspeitou que elas poderiam ter sua origem na própria sensação.

Estava tão longe de abraçar em toda a sua extensão o sistema do homem que, sem Molineux, talvez jamais teria tido ocasião de observar que juízos se misturam às sensações da visão. Nega expressamente que aconteça o mesmo com os outros sentidos. Pois acreditava que nos servimos deles naturalmente, por uma espécie de instinto, sem que a reflexão contribuísse para nos dar o seu uso.

M. de Buffon, que tentou fazer a história de nossos pensamentos, supõe, de uma só vez, no homem que ele imagina, hábitos que ele deveria fazê-lo adquirir. Não soube por qual seqüência de juízo se desenvolve cada sentido. Diz que, entre os animais, o odor é o primeiro, que sozinho substituiria todos os outros, e que desde os primeiros instantes e antes, por conseguinte, de ter recebido lições do tato determina e dirige todos os seus movimentos.

O *Tratado das Sensações* é a única obra onde se despojou o homem de todos os seus hábitos. Observando o sentimento no seu nascimento, nele se demonstra como adquirimos o uso de nossas faculdades; e aqueles que *tiverem* compreendido bem o sistema de nossas sensações convirão que não é mais necessário recorrer a palavras vagas como instinto, movimento maquinal e outras semelhantes, ou, se são empregadas, poder-se-á fazer delas idéias precisas.

Mas, para preencher o objetivo desta obra absolutamente, era preciso pôr sob os olhos o princípio de todas as nossas operações; por isso jamais a perderemos de vista. Será suficiente indicá-las neste resumo.

Se o homem não tivesse nenhum interesse em se ocupar de suas sensações,

as impressões que os objetos fariam sobre ele passariam como sombras e não deixariam nenhum vestígio. Depois de muitos anos estaria como no primeiro instante, sem ter adquirido nenhum conhecimento e sem ter outras faculdades senão o sentimento. Mas a natureza das sensações não lhe permite ficar sepultado nesta letargia. Como elas são necessariamente agradáveis ou desagradáveis, ele se interessa em procurar umas e esquivar-se de outras; e, quanto mais vivo o contraste entre prazeres e sofrimentos, mais ocasiona ação na alma.

Neste caso, a privação de um objeto que julgamos necessário a nossa felicidade nos dá este mal-estar, esta inquietude que chamamos *carência,* e donde nascem os desejos. Estas *carências* se repetem conforme as circunstâncias, freqüentemente se formam novas, e ali está o que desenvolve nossos conhecimentos e nossas faculdades.

Locke foi o primeiro a notar que a inquietude causada pela privação de um objeto é o princípio de nossas determinações. Mas faz a inquietude nascer do desejo, e é precisamente o contrário; coloca, aliás, entre o desejo e a vontade, mais diferença do que efetivamente existe; enfim, não considera a influência da inquietude senão num homem que tem o uso de todos os seus sentidos e o exercício de todas as suas faculdades.

Portanto, restava demonstrar que esta inquietude é o primeiro princípio que nos dá os hábitos de tatear, ver, escutar, sentir, degustar, comparar, julgar, refletir, temer, desejar, amar, odiar, esperar, querer; numa palavra, que é por ela que nascem todos os hábitos da alma e do corpo.

Para isso era necessário elevar-se mais alto do que fez este filósofo. Mas, na impotência em que estamos para observar nossos primeiros pensamentos e nossos primeiros movimentos, era preciso adivinhar e, por conseguinte, era preciso fazer diferentes suposições.

Entretanto, ainda não era suficiente remontar à sensação. Para descobrir o progresso de todos os nossos conhecimentos e de todas as nossas faculdades, era importante discernir o que devemos a cada sentido: investigação que, a propósito, não havia sido ainda tentada. Daí se formaram as quatro partes do *Tratado das Sensações.*

A primeira, que trata dos sentidos que por eles mesmos não julgam objetos exteriores.

A segunda, do tato ou do único sentido que julga por ele mesmo os objetos exteriores.

A terceira, como o tato instrui os outros sentidos para julgar os objetos exteriores.

A quarta, das carências, das idéias e do engenho de um homem isolado que goza de todos os seus sentidos.

Esta exposição mostra sensivelmente que o objetivo desta obra é mostrar quais são as idéias que devemos a cada sentido e como, uma vez reunidos, nos dão todos os conhecimentos necessários a nossa conservação.

É, pois, das sensações que nasce todo o sistema do homem; sistema completo no qual todas as partes são ligadas e se sustêm mutuamente. É um

encadeamento de verdades: as primeiras observações preparam as que devem segui-las, as últimas confirmam aquelas que as precederam. Se, por exemplo, lendo a primeira parte, começa-se a pensar que o olho não poderia de maneira alguma julgar por ele mesmo as grandezas, as figuras, as situações e as distâncias, fica-se completamente convencido quando se aprende na terceira como o tato lhe dá todas essas idéias.

Se este sistema versa sobre suposições, todas as conseqüências que dele se tiram são confirmadas por nossa experiência. Não há nenhum homem, por exemplo, restrito ao olfato; um semelhante animal não saberia velar pela sua conservação mas, para a verdade dos raciocínios que fizemos observando-o, é suficiente que um pouco de reflexão sobre nós mesmos nos faça reconhecer que poderíamos dever ao olfato todas as idéias e todas as faculdades que descobrimos neste homem e que, com apenas este sentido, não nos seria possível adquirir outros. Poder-se-ia contentar-se em considerar o olfato, fazendo abstração da visão, da audição, do paladar e do tato; se se imaginaram suposições, foi porque elas tornam mais fácil esta abstração.

Resumo da primeira parte

Locke distingue duas fontes de nossas idéias, os sentidos e a reflexão. Seria mais exato não reconhecer senão uma, seja porque a reflexão em seu princípio não é mais do que a própria sensação, seja porque ela é menos a fonte das idéias do que o canal pelo qual elas emanam dos sentidos.

Esta inexatidão, por mais leve que pareça, lança muita obscuridade no seu sistema, porque ela o coloca na impotência de desenvolver seus princípios. Igualmente, este filósofo se contenta em reconhecer que a alma percebe, pensa, duvida, crê, raciocina, conhece, quer, reflete; que estamos convencidos da existência destas operações, porque as encontramos em nós mesmos, e elas contribuem para o progresso de nossos conhecimentos: mas ele não havia sentido a necessidade de descobrir o princípio e a geração delas, não havia suspeitado que poderiam ser não mais do que hábitos adquiridos; parece tê-las olhado como qualquer coisa inata e diz somente que elas se aperfeiçoam pelo exercício.

Tentava, em 1746, dar a geração das faculdades da alma. Esta tentativa pareceu nova e teve algum sucesso; mas ela o deveu à maneira obscura pela qual a executei. Porque tal é a sorte das descobertas sobre o espírito humano: o grande dia no qual são expostas as faz parecer tão simples que se lêem coisas de que jamais se suspeitou, e crê-se, no entanto, nada aprender.

Eis o defeito do *Tratado das Sensações.* Assim que se leu no exórdio que *o juízo, a reflexão, as paixões, todas as operações da alma, numa palavra, não são mais do que a própria sensação que se transforma diferentemente,* acreditou-se ver um paradoxo desprovido de qualquer espécie de prova; mas apenas a leitura da obra tinha sido concluída e já se foi tentado a dizer:

é uma verdade muito simples e ninguém a ignora. Muitos leitores não resistiram à tentação.

Esta verdade é o principal objetivo da primeira parte do *Tratado das Sensações.* Mas, como ela pode ser demonstrada considerando todos os nossos sentidos simultaneamente, eu não os separava neste momento, e esta será uma ocasião para apresentá-la de uma nova maneira.

Se uma variedade de sensações se apresenta simultaneamente com o mesmo ou quase o mesmo grau de vivacidade, o homem não é ainda senão um animal que sente; apenas a experiência é suficiente para nos convencer de que, então, a variedade de impressões impede toda a ação do espírito.

Mas não deixemos subsistir mais do que uma só sensação, ou mesmo, sem reprimir inteiramente as outras, diminuamos somente a força; logo o espírito é ocupado mais particularmente pela sensação que conserva toda a sua vivacidade, e esta sensação torna-se atenção, sem que seja necessário supor nada mais na alma.

Estou, por exemplo, pouco atento ao que vejo, estou nem mesmo um pouco, se todos os meus sentidos atacam minha alma de todas as partes; mas as sensações da visão tornam-se atenção logo que os meus olhos se oferecem à ação dos objetos. No entanto, as impressões que eu experimento podem ser então e são algumas vezes tão extensas, tão variadas e em grande número, que percebo uma infinidade de coisas sem estar atento a nenhuma; mas, tão logo detenho a vista sobre um objeto, as sensações particulares que dele recebo são a própria atenção que lhe dou. Assim, uma sensação é atenção, seja porque ela está sozinha, seja porque ela é mais viva que todas as outras.

Assim que uma nova sensação adquira mais vivacidade que a primeira tornar-se-á, por sua vez, atenção.

E, quanto mais a primeira teve força, mais a impressão que fez se conserva. A experiência o prova.

Nossa capacidade de sentir se partilha então entre a sensação que tivemos e aquela que temos, nós as percebemos as duas de uma só vez; mas as percebemos diferentemente: uma nos parece passada, a outra nos parece atual.

Perceber ou sentir essas duas sensações é a mesma coisa: ora esse sentimento toma o nome de *sensação,* assim que a impressão se faz atualmente sobre os nossos sentidos, ora toma o nome de *memória,* assim que esta sensação que não se faz atualmente se nos oferece como uma sensação que se fez. A memória não é, pois, mais do que a sensação transformada.

Por isso, somos capazes de duas atenções: uma se exerce pela memória e a outra pelos sentidos.

Desde que há dupla atenção, há comparação, porque estar atento a duas idéias ou compará-las é a mesma coisa. Ora, não se pode compará-las sem perceber entre elas alguma diferença ou alguma semelhança: perceber tais relações é *julgar.* As ações de comparar e de julgar não são senão a própria

atenção; é assim que a sensação se torna sucessivamente atenção, comparação, juízo.

Os objetos que nós comparamos têm uma variedade de relações, seja porque as impressões que fazem sobre nós são completamente diferentes, seja porque elas diferem somente mais ou menos, seja porque, sendo semelhantes, se combinam diferentemente em cada um. Em tais casos, a atenção que lhes damos envolve primeiramente todas as sensações que ocasionam. Mas esta atenção sendo tão dividida, nossas comparações são vagas, não percebemos senão relações confusas, nossos juízos são imperfeitos ou inseguros: somos então obrigados a levar nossa atenção de um objeto para outro, considerando separadamente suas qualidades. Depois de ter, por exemplo, julgado sobre sua cor, julgamos sobre sua figura, para julgar em seguida sobre sua grandeza; e, percorrendo desta forma todas as sensações que fazem sobre nós, descobrimos por uma série de comparações e de juízos as relações que existem entre eles; e o resultado desses juízos é a idéia que formamos de cada um. A atenção assim conduzida é como uma luz que reflete de um corpo sobre um outro, para os iluminar a ambos, e eu a chamo *reflexão.* A sensação, depois de ter sido atenção, comparação, juízo, ainda se torna portanto a própria reflexão.

Eis o suficiente para dar uma idéia da maneira pela qual as faculdades do entendimento são desenvolvidas no *Tratado das Sensações,* e para mostrar que não é o desejo de generalizar que fez declarar que elas nascem todas de uma mesma origem. Lá está um sistema que se fez de alguma forma sozinho e é por isso solidamente estabelecido. Eu acrescentaria uma palavra para tornar igualmente sensível a geração das faculdades da vontade.

Os sentimentos que nos são mais familiares são algumas vezes aqueles que nos custam mais a explicar. Isso que chamamos *desejo* é um exemplo. Malebranche o definiu *o movimento da alma,* e nisto fala como todo mundo. Acontece freqüentemente aos filósofos tomarem uma metáfora por uma noção exata. Locke, no entanto, está livre dessa censura; mas querendo definir o desejo, confundindo-o com a causa que o produz. *A inquietude,* [1] diz ele, *que um homem experimenta em si mesmo pela ausência de uma coisa, de uma coisa que lhe daria prazer se estivesse presente, é o que se chama desejo.* Logo se estará convencido de que o desejo é outra coisa que não esta inquietude.

Não há sensações indiferentes senão por comparação; cada uma é em si mesma agradável ou desagradável: sentir-se e não sentir-se bem ou mal são expressões completamente contraditórias.

Por conseguinte, é o prazer ou o sofrimento que, ocupando nossa capacidade de sentir, produz esta atenção de onde se formam a memória e o juízo.

Portanto, não saberíamos estar mal, ou menos bem do que havíamos estado, se não comparássemos o estado em que estamos com aqueles pelos quais passamos. Mais fazemos esta comparação, mais experimentamos esta inquietude

que nos faz julgar que é importante para nós mudar de situação: sentimos necessidade de alguma coisa melhor. Logo a memória nos lembra o objeto que acreditamos poder contribuir para a nossa felicidade, e nesse instante a ação de todas as nossas faculdades se determina em direção a esse objeto. Ora, esta ação das faculdades é o que chamamos *desejo*.

Com efeito, o que fazemos de fato quando desejamos? Julgamos que o gozo de um bem nos é necessário. Logo nossa reflexão se ocupa unicamente dele. Se está presente, fixamos os olhos nele, estendemos os braços para o agarrar. Se está ausente, a imaginação o descreve, e pinta vivamente o prazer de o desfrutar. O desejo não é, pois, senão a ação das próprias faculdades, que se atribui ao entendimento e que, estando determinada em direção a um objeto pela inquietude que causa sua privação, determina também a ação das faculdades do corpo. Ora, do desejo nascem as paixões, o amor, o ódio, a esperança, o medo, a vontade. Portanto, tudo isso ainda não é senão a sensação transformada.

Ver-se-á o detalhe destas coisas no *Tratado das Sensações*. Lá se explica como, passando de necessidade em necessidade, de desejo em desejo, a imaginação se forma, as paixões nascem, a alma adquire de um momento para outro mais atividade e se eleva de conhecimentos em conhecimentos.

É sobretudo a primeira parte que se aplica a demonstrar a influência dos prazeres e dos sofrimentos. De maneira alguma se perde de vista esse princípio no decurso da obra, e jamais se supõe alguma operação na alma da estátua, algum movimento em seu corpo, sem indicar o motivo que a determina.

Tinha-se ainda por objetivo, nesta primeira parte, considerar separada e conjuntamente o olfato, a audição, o paladar e a visão; e uma verdade que logo se apresenta é que esses sentidos por si mesmos não nos dão nenhum conhecimento dos objetos exteriores. Se os filósofos acreditaram no contrário, se se enganaram até mesmo em supor que o olfato podia sozinho regular os movimentos dos animais, é que, na falta de ter analisado as sensações, tomaram como efeito de um único sentido ações para as quais muitos concorrem.

Um sujeito limitado ao olfato apenas o sentiria nas sensações que experimentasse. Apresentem-se-lhe corpos odoríferos, e terá o sentimento de que existem; não se lhe ofereça nenhum, não sentirá nada. Só existe em relação a ele o que é dado pelos odores, nos odores; ele crê e só pode crer nos odores mesmos.

Custa um pouco reconhecer esta verdade quando só se trata do olfato e da audição. Mas o hábito de julgar à vista das grandezas, das figuras, das situações e das distâncias é tão grande que não se imagina como teria havido um tempo em que teríamos aberto os olhos sem ver como vemos.

Não era difícil prevenir os maus raciocínios que o preconceito faria a este respeito; pois que eu mesmo os fiz no *Ensaio sobre a Origem dos Conhecimentos Humanos*. Não se acreditou dever responder a isto no *Tratado das Sensações;* seria perder-se em detalhes que teriam fatigado os leitores inteli-

gentes. Pensou-se que as reflexões que tinham sido feitas sobre o olfato e a audição poderiam afastar todas as prevenções que se têm sobre a visão. Com efeito, seria suficiente para isso raciocinar de maneira conseqüente: mas isso não é pedir pouco, quando se têm preconceitos a combater.

Se o olfato e a audição não dão nenhuma idéia dos objetos exteriores, é que, limitados eles mesmos a modificar a alma, não demonstram nada exterior. Acontece o mesmo com a visão; a extremidade do raio que impressiona a retina produz uma sensação; mas esta sensação não se relaciona por si mesma à outra extremidade do raio; ela permanece no olho, não se estende além dele, e o olho permanece então no mesmo caso de uma mão que, no primeiro instante que tocasse, pegasse o começo de um bastão. É evidente que esta mão não conheceria senão a extremidade que pegou: ainda não poderia descobrir nada a mais em sua sensação. O capítulo VIII da segunda parte do *Tratado das Sensações* foi feito para mostrar quanto esta comparação é justa e para preparar o que restava a dizer sobre a visão.

Mas, dir-se-á, o olho não tem necessidade de aprender do tato a distinguir as cores. Ele vê, pois, ao menos por si mesmo as grandezas e as figuras. Se, por exemplo, se lhe apresenta uma esfera vermelha sobre um fundo branco, discernirá os limites da esfera.

Discernirá! Eis uma palavra da qual não se sente toda a força. O discernimento não é uma coisa inata. Nossa experiência nos ensina que ele se aperfeiçoa. Ora, se se aperfeiçoa, ele começou. Portanto, não é preciso acreditar que se discerne assim que se vê. Se, por exemplo, no momento em que se vos mostra um quadro, ele é coberto com um véu, vós não poderíeis dizer o que tereis visto. Por quê? Porque vistes sem discernir. Um pintor discernirá nesse quadro mais coisas do que vós e eu, porque seus olhos são mais instruídos. Mas, o que quer que seja que discerníssemos menos do que ele, nós discerniremos mais do que uma criança que jamais viu quadros e da qual os olhos são menos instruídos do que os nossos. Enfim, se continuamos a ir dos que discernem menos aos que discernem menos ainda, julgaremos que não se pode começar a discernir algo senão na medida em que se observa com os olhos que começam a se instruir.

Portanto, digo que o olho vê naturalmente todas as coisas que fazem alguma impressão sobre ele, mas acrescento que não discerne senão na medida em que aprende a olhar; e demonstraremos que para discernir uma figura a mais simples não é suficiente vê-la.

Nada é mais difícil, diz-se ainda, que explicar como o tato conseguiria ensinar o olho a perceber, se a utilização deste último órgão fosse absolutamente impossível sem a ajuda do primeiro; e lá está uma das razões que fazem crer que o olho vê por si mesmo grandezas e figuras. Esta coisa tão difícil será explicada na terceira parte.

Enfim, o último objetivo da primeira parte é mostrar a extensão e os limites do discernimento dos sentidos dos quais trata. Aqui se vê como a estátua, limitada ao olfato, tem idéias particulares, idéias abstratas, idéias de

número; que espécie de verdades particulares e gerais conhece; que noções se faz do possível e do impossível; e como julga da duração pela sucessão de suas sensações.

Trata-se aqui do seu sono, dos seus sonhos e de seu *eu,* e demonstra-se que ela tem, com um só sentido, o germe de todas as nossas faculdades.

De lá, passa-se à audição, ao paladar, à visão. Deixa-se ao leitor o cuidado de aplicar a eles as observações que foram feitas sobre o olfato: ele só se detém sobre aquilo que lhes é particular, ou se, permitidas algumas repetições, é para recordar os princípios que, sendo postos de tempos em tempos sob os olhos, facilitam a inteligência de todo o sistema.

É-me suficiente indicar esses detalhes porque são desenvolvidos numa série de análises, das quais um resumo só daria uma idéia muito imperfeita.

Resumo da segunda parte

De um lado, todos os nossos conhecimentos vêm dos sentidos; de outro, nossas sensações não são senão nossas maneiras de ser. Como, portanto, podemos ver objetos fora de nós? Com efeito, parece que nós não deveríamos ver a não ser nossa alma diferentemente modificada.

Admito que este problema foi mal resolvido na primeira edição do *Tratado das Sensações.* Mme Ferrand, sem dúvida, o percebeu. Ainda que ela tivesse tido mais participação naquela obra do que eu, não ficou satisfeita quando eu a perdi e achou que havia muito a refazer. Terminei-a sozinho e raciocinei mal porque não soube, então, estabelecer o estado da questão. O que é mais espantoso é que todos aqueles que pretenderam criticar-me direta ou indiretamente não o souberam estabelecer melhor do que eu e também raciocinaram mal.

As questões bem estabelecidas são questões resolvidas; a dificuldade está, portanto, em estabelecê-las bem e, freqüentemente, ela é grande, sobretudo na metafísica. A língua desta ciência não tem, naturalmente, a simplicidade da álgebra e temos dificuldade em torná-la simples porque nosso espírito tem dificuldade em o ser, ele mesmo. Entretanto, não estabeleceremos bem as questões que nos inquietam a não ser que falemos com a maior simplicidade. Mas, porque, freqüentemente, somos metafísicos por nossas leituras, mais do que por nossas reflexões, propomos um problema como se tinha proposto, falamos como se tinha falado, e ele está sempre para resolver.

Provamos que, com as sensações do olfato, da audição, do gosto e da visão, o homem se acreditava odor, som, sabor, cor e não tomaria nenhum conhecimento dos objetos exteriores.

É igualmente certo que, com o sentido do tato, ele estaria na mesma ignorância se permanecesse imóvel. Não perceberia senão as sensações que o ar ambiente pode nele produzir; teria calor ou frio, prazer ou dor e estas são maneiras de ser nas quais não perceberia nem o ar ambiente nem corpo algum; ele não sentiria senão ele mesmo.

São necessárias três coisas para que esse homem julgue que há corpos.

Primeiro, que seus membros sejam determinados a mover-se; segundo, que sua mão, principal órgão do tato, se aplique sobre ele e sobre o que o rodeia; e, por último, que, entre as sensações que sua mão experimenta, haja uma que represente necessariamente os corpos.

Ora, uma parte da extensão é um contínuo formado pela contigüidade de outras partes extensas; um corpo é um contínuo formado pela contigüidade de outros corpos e em geral um contínuo é formado pela contigüidade de outros contínuos. É assim que julgamos e não nos é possível ter outra idéia porque podemos formar a extensão somente com a extensão e os corpos somente com os corpos.

Por conseqüência, ou o tato não nos dará nenhum conhecimento dos corpos ou entre as sensações que lhe devemos haverá uma que perceberemos não como uma maneira de ser de nós mesmos mas muito mais como a maneira de ser de um contínuo formado pela contigüidade de outros contínuos. É necessário que sejamos forçados a julgar extensa essa sensação.

Se se supõe portanto que a estátua raciocina para passar de si mesma aos corpos, supõe-se falsamente, porque, decerto, não há raciocínio que possa fazê-la transpor essa passagem e, além disso, ela não pode começar pelo raciocínio.

Mas a natureza raciocinou por ela; organizou-a para ser movida, para tocar e ter, tocando, uma sensação que a faz julgar que há, fora de seu ser que sente, contínuos formados pela contigüidade de outros contínuos e por conseqüência extensão e corpos. Eis o que está desenvolvido na segunda parte do *Tratado das Sensações.*

Resumo da terceira parte

Quando se diz que o olho não vê naturalmente no exterior objetos coloridos, o filósofo reclama contra uma proposição que combate seus prejuízos. Entretanto, todo mundo reconhece hoje que as cores não são senão modificações de nossa alma; não é isso uma contradição? Pensaríamos que a alma percebe as cores fora dela pela única razão de que as experimenta em si mesma se se racionasse conseqüentemente? Esqueçamos por um momento todos os nossos atos, transportemo-nos à criação do mundo e suponhamos que Deus nos diga: *Vou produzir uma alma na qual darei certas sensações que serão apenas modificações de sua substância;* concluiremos que ela veria suas sensações fora de si mesma? E se Deus acrescentasse que ela as perceberia dessa maneira não perguntaríamos como poderia se dar isso? Ora, o olho, como o olfato, a audição e o gosto, é um órgão que se limita a modificar na alma.

É o tato que ensina esses sentidos. Com dificuldade os objetos tomam sob a mão certas formas, certas grandezas; o olfato, a visão, a audição e o gosto espalham à porfia suas sensações sobre eles; e as modificações da alma tornam-se qualidades de tudo aquilo que existe fora dela.

Esses hábitos estando contraídos, tem-se dificuldade em desembaralhar aquilo

que pertence a cada sentido. Entretanto, seu domínio é bem separado: somente o tato tem em si o que transmitir às idéias de grandeza, de figura, etc., e a visão, privada dos recursos do tato, não envia à alma senão modificações simples que se denominam *cores,* assim como o olfato não lhe envia senão modificações simples denominadas *odores.*

No primeiro instante em que o olho se abre para a luz, nossa alma é modificada; essas modificações estão somente nelas e elas não poderiam ser nem extensas nem figuradas.

Uma circunstância qualquer nos faz levar a mão sobre nossos olhos, imediatamente o sentimento que experimentamos enfraquece-se ou esvanece-se mesmo. Retiramos a mão, esse sentimento se reproduz. Espantados, repetimos essas experiências, julgamos essas sensações de nossa alma sobre o órgão que nossa mão toca.

Mas reenviá-las a esse órgão é estendê-las sobre toda a superfície exterior que a mão sente. Eis, portanto, desde já, as modificações simples da alma produzindo nas extremidades dos olhos o fenômeno de alguma coisa extensa; é o estado em que se encontrava inicialmente o cego de Cheselden quando foram extirpadas suas cataratas.

Por curiosidade ou inquietação levamos a mão frente aos olhos, a distanciamos, a aproximamos e a superfície que vemos parece mudar. Atribuímos essas mudanças aos movimentos de nossa mão e começamos a julgar que as cores estão a alguma distância de nossos olhos.

Então tocamos um corpo sobre o qual está fixada a nossa vista; suponho-o de uma só cor, azul, por exemplo. Nessa suposição, o azul, que parecia antes a uma distância indeterminada, deve parecer atualmente à mesma distância que a superfície que a mão toca e essa cor se estenderá sobre essa superfície como inicialmente se estendeu sobre a superfície exterior do olho. A mão diz de alguma maneira à visão: *O azul está sobre cada parte que eu percorro;* e a visão, à custa de repetir esse juízo, forma um ato tão forte que acaba por sentir o azul onde julgou.

Continuando a exercitar-se, ela sente-se animada por uma força que se lhe torna natural, lança-se de um momento para outro a maiores distâncias; ela maneja, abarca objetos os quais o tato não pode alcançar e percorre todo o espaço com uma rapidez espantosa.

É fácil compreender por que só o olho tem sobre os outros sentidos a vantagem de aprender com o tato a conferir extensão às suas sensações.

Se os raios refletidos não se dirigissem sempre em linha reta num mesmo meio, se, atravessando diferentes meios, não se quebrassem sempre segundo leis constantes, se, por exemplo, a mais ligeira agitação do ato mudasse continuamente sua direção, os raios refletidos por objetos diferentes reunir-se-iam, aqueles que viriam de um mesmo objeto separar-se-iam, e o olho não poderia nunca julgar nem as grandezas nem as formas porque só teria sensações confusas.

Mesmo quando a direção dos raios estivesse constantemente submetida às leis da dióptrica, o olho estaria ainda no mesmo caso, se a abertura da

pupila fosse tão grande quanto a retina; porque então os raios que viessem de todas as partes o impressionariam confusamente.

Nessa suposição, a vista estaria como o olfato: as cores agiriam sobre ela como os odores sobre o nariz e ela não aprenderia do tato senão o que o olfato aprende ele mesmo. Perceberíamos todas as cores confusamente, distinguiríamos, ao menos, as cores dominantes; mas não nos seria possível estendê-las às superfícies e estaríamos bem distantes de suspeitar que essas sensações fossem por elas mesmas capazes de representar qualquer coisa extensa.

Mas os raios, pela maneira por que são refletidos, até a retina, estão precisamente para o olho como dois bastões cruzados estão para as mãos. Por aí há uma grande analogia entre a maneira pela qual vemos e pela qual tocamos com a ajuda de dois bastões, de maneira que as mãos podem dizer aos olhos: *façam como nós*. E imediatamente eles seguem esse procedimento.

Poder-se-ia fazer uma suposição na qual o olfato aprenderia a julgar perfeitamente as grandezas, as figuras, as situações e as distâncias. Bastaria de um lado submeter os corpúsculos odoríferos às leis da dióptrica e de outro construir o órgão do olfato mais ou menos sobre o modelo do da visão, de maneira que os raios odoríferos, depois de se terem cruzado na abertura, impressionassem uma membrana interior em tantos pontos distintos quantos há sobre as superfícies em que seriam refletidos.

Em tal caso, contrairíamos logo o hábito de estender os odores aos objetos e os filósofos não deixariam de dizer que o olfato não tem necessidade das lições do tato para perceber as grandezas e as figuras.

Deus teria podido estabelecer que os raios de luz fossem causa ocasional dos odores como eles o são das cores. Ora, me parece fácil compreender que num mundo onde isso acontecesse os olhos poderiam, como aqui, aprender a julgar sobre grandezas, figuras, situações e distâncias.

Os leitores que raciocinam render-se-ão, creio, a essas últimas reflexões. Quanto àqueles que não sabem decidir-se senão segundo seus hábitos, não temos nada a lhes dizer. Eles acharão, sem dúvida, muito estranhas as suposições que acabo de fazer.

Esses são os princípios de que trata a terceira parte do *Tratado das Sensações*. Basta tê-los aqui estabelecido. Reenviamos a obra mesma para um maior desenvolvimento e para as conseqüências que se extraem. Ver-se-ão aí sobretudo as idéias que resultam do concurso dos cinco sentidos.

Resumo da quarta parte

Todos os sentidos estando instruídos, não se trata mais senão de examinar as necessidades às quais é necessário satisfazer para nossa conservação. A quarta parte mostra a influência dessas necessidades, em que ordem elas nos levam a estudar os objetos que se relacionam conosco, como nos tornamos capazes de previsão e de indústria, as circunstâncias que aí contribuem, e quais são nossos primeiros juízos sobre a bondade e a beleza das coisas. Numa

palavra, vê-se como o homem, não tendo, inicialmente, sido senão um animal que sente, torna-se um animal que reflete, capaz de cuidar por si mesmo de sua conservação.

Aqui terminam os sistemas das idéias que começam com a obra. Vou dar o resumo.

A palavra *idéia* exprime uma coisa que ninguém, ouso dizer, explicou bem ainda. É por isso que se discute sobre sua origem.

Uma sensação não é ainda uma idéia enquanto se a considera como um sentimento que se limita a modificar a alma. Se experimento a dor atualmente, não direi que tenho uma idéia da dor, direi que a sinto.

Mas, se me lembro de uma dor que tive, a lembrança e a idéia são então uma mesma coisa; e se digo que formo a idéia de uma dor da qual me falam, e que eu nunca senti, é porque julgo segundo uma dor que experimentei, ou segundo uma que sofro atualmente. No primeiro caso, a idéia e a lembrança ainda não diferem. No segundo, a idéia é o sentimento de uma dor atual, modificada pelos juízos que formulo, para representar a dor de um outro.

As sensações atuais da audição, do gosto, da visão e do olfato são apenas sentimentos quando esses sentidos não foram ainda instruídos pelo tato, porque a alma não pode então tomá-los senão por modificações dela mesma. Mas, se esses sentimentos existem só na memória que os evoca, tornam-se idéias. Não se diz nesse caso: *Tenho o sentimento daquilo que fui;* diz-se: *Tenho a lembrança ou a idéia.*

A sensação de solidez, tanto atual como passada, é a única por ela mesma que é ao mesmo tempo sentimento e idéia. Ela é sentimento pela relação que tem com a alma que modifica; ela é idéia pela relação que tem com alguma coisa do exterior.

Essa sensação nos força a julgar prontamente fora de nós todas as modificações que a alma recebe pelo tocar e é por isso que cada sensação do tato é representativa dos objetos que a mão capta.

O tato, acostumado a reenviar suas sensações ao exterior, faz contrair o mesmo hábito em todos os outros sentidos. Todas as nossas sensações parecem-nos como as qualidades dos objetos que nos rodeiam; elas os representam portanto, elas são idéias.

Mas é evidente que essas idéias não nos fazem conhecer aquilo que os seres são em si mesmos; elas não os pintam senão pelas relações que eles mantêm conosco e só isso demonstra o quanto são supérfluos os esforços dos filósofos que pretendem penetrar na natureza das coisas.

Nossas sensações agrupam-se fora de nós e formam tantas coleções quantos objetos sensíveis distinguimos. Daí advêm duas espécies de idéias: idéias simples e idéias complexas.

Cada sensação tomada separadamente pode ser encarada como uma idéia simples, mas uma idéia complexa é formada de várias sensações que reunimos

fora de nós. A brancura deste papel, por exemplo, é uma idéia simples, e a coleção de várias sensações, tais como solidez, forma, brancura, etc., é uma idéia complexa.

As idéias complexas são completas ou incompletas. As primeiras compreendem todas as qualidades da coisa que representam; as últimas compreendem só uma parte. Não conhecendo a natureza dos seres, não há nenhum de que possamos formar uma idéia completa e devemos limitar-nos a descobrir as qualidades que eles têm com relação a nós. Não temos idéias completas senão em metafísica, moral e nas matemáticas, porque essas ciências têm por objeto noções abstratas.

Se se pergunta, portanto, o que é um corpo, é necessário responder: *É a coleção das qualidades que você toca, vê, etc., quando o objeto está presente; e quando o objeto está ausente é a lembrança das qualidades que você tocou, viu, etc.*

As idéias se dividem aqui, ainda, em duas espécies. Chamo umas sensíveis, outras intelectuais. As idéias sensíveis representam os objetos que agem atualmente sobre os nossos sentidos; as idéias intelectuais representam aqueles que desapareceram depois de ter realizado sua impressão. Essas idéias diferem entre si da mesma maneira que a lembrança difere da sensação.

Quanto mais somos dotados de memória, mais, por conseqüência, somos capazes de adquirir idéias intelectuais. Essas idéias são a base de nossos conhecimentos assim como as idéias sensíveis são a origem.

Essa base torna-se objeto de nossa reflexão; podemos, por intervalos, ocupar-nos unicamente dela e não fazer nenhum uso de nossos sentidos. É por isso que ela aparece em nós como se tivesse sempre estado aí; dir-se-ia que ela precedeu toda espécie de sensação e que não sabemos mais considerá-la no seu princípio. Daí advém o erro das idéias inatas.

As idéias intelectuais, se nos são familiares, retraçam-se quase todas as vezes que queremos. É por elas que somos capazes de julgar melhor os objetos que reencontramos. Elas continuamente comparam-se com as idéias sensíveis e fazem descobrir relações que são novas idéias intelectuais, as quais enriquecem a base de nossos conhecimentos.

Considerando as relações de semelhança, colocamos na mesma classe todos os indivíduos nos quais notamos as mesmas qualidades. Considerando as relações de diferença, multiplicamos as classes, as subordinamos umas às outras ou as distinguimos sob todos os ângulos. Daí advêm as espécies, os gêneros, as idéias abstratas e gerais.

Mas não temos idéia geral que não tenha sido particular. Um primeiro objeto que temos ocasião de notar é um modelo ao qual reenviamos tudo aquilo que com ele se assemelha; e essa idéia, que inicialmente foi singular, torna-se tanto mais geral quanto nosso discernimento está menos formado.

Passamos, portanto, repentinamente das idéias particulares para as idéias muito gerais e não descemos às idéias subordinadas senão na medida em que menos deixamos escapar as diferenças das coisas.

Todas essas idéias não formam senão uma cadeia: as sensíveis ligam-se à noção de extensão, de maneira que todos os corpos nos aparecem apenas como a extensão diferentemente modificada; as intelectuais ligam-se às sensíveis das quais se originam; renovam-se também freqüentemente na ocasião da mais ligeira impressão que se faz sobre nossos sentidos. A necessidade que as forneceu a nós é o princípio que as restituiu, e se elas passam e repassam sem cessar diante do espírito é porque nossas necessidades se repetem e se sucedem continuamente.

Tal é, em geral, o sistema de nossas idéias. Para torná-lo tão simples e tão claro seria necessário ter analisado as operações dos sentidos. Os filósofos não conheceram essa análise e é por isso que raciocinaram mal sobre essa matéria. [1]

1 "Quando falamos de idéias (diz o autor da *Lógica* de Port-Royal, parte I, cap. 1), não denominamos por esse nome as imagens que estão pintadas na fantasia, mas tudo aquilo que está no nosso espírito quando podemos dizer com verdade que concebemos uma coisa, de qualquer maneira que a concebamos." Vê-se o quanto isso é vago. Descartes foi também confuso nessa matéria. Malebranche e Leibniz não fizeram senão sistemas engenhosos. Lock saiu-se melhor, mas deixa ainda obscuridade porque não desembaralhou bem todas as operações dos sentidos. Enfim, M. de Buffon diz que *as idéias são apenas sensações comparadas*, e não dá outra explicação. Talvez a falha seja minha, mas não entendo essa linguagem. Parece-me que, para comparar duas sensações, é necessário já ter alguma idéia de uma e de outra. Eis, portanto, idéias antes de se ter comparado alguma coisa. (N. do A.)

ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC

LÓGICA

OU

OS PRIMEIROS DESENVOLVIMENTOS DA ARTE DE PENSAR

* A edição de 1780 acrescentava: Obra elementar que o Conselho nomeado pelas Escolas Palatinas havia solicitado e que honrou com sua aprovação. Pelo Sr. abade de Condillac. (N. do T.)

Objeto desta obra

Era natural aos homens suprir a fraqueza de seus braços pelos meios que a natureza havia colocado a seu alcance; e eles foram mecânicos antes de procurarem sê-lo. Da mesma forma, eles foram lógicos: pensaram antes de investigar como se pensa. Foi até necessário que passassem séculos para suspeitarem que o pensamento pode estar sujeito a leis; e hoje a grande maioria ainda pensa sem suspeitar disso.

No entanto, um instinto feliz, que se denominava *talento,* isto é, uma maneira mais segura de ver e de sentir, guiava os melhores espíritos sem seu conhecimento. Seus escritos tornavam-se modelos; e procuraram-se nestes escritos quais os artifícios, ignorados pelos próprios escritores, que produziam o prazer e a luz. Quanto mais surpreendiam, mais se imaginava que eles possuíam meios extraordinários; e procuraram-se estes meios extraordinários quando se deveria procurar apenas os simples. Portanto, bem cedo acreditou-se que os homens de gênio haviam sido descobertos. Mas eles não se descobrem facilmente: seu segredo mantinha-se oculto, pois nem mesmo eles tinham o poder de revelá-lo.

Procuraram-se, portanto, as leis da arte de pensar onde elas não estavam; e é neste ponto, aparentemente, que nós começaríamos nossa busca. Mas, procurando-as onde elas não estavam, vimos onde estão; e poderemos nos vangloriar de encontrá-las, se soubermos observar melhor.

Ora, como a arte de mover grandes massas tem suas leis nas faculdades do corpo e nas alavancas que nossos braços aprenderam a utilizar, [1] a arte de pensar tem as suas leis nas faculdades da alma e nas alavancas que nosso espírito igualmente aprendeu a utilizar. É preciso, então, observar estas faculdades e estas alavancas.

Certamente um homem não imaginaria estabelecer definições, axiomas, princípios, se quisesse, pela primeira vez, fazer algum uso das faculdades de seu corpo. Não é possível. É obrigado a começar servindo-se de seus braços e lhe é natural servir-se deles. Do mesmo modo que lhe é natural auxiliar-se de tudo aquilo que lhe for útil para alcançar este fim e, logo, transforma um bastão em uma alavanca. O uso aumenta suas forças: a experiência, que lhe

[1] Trata-se de uma comparação de Bacon. (N. do T.)

mostrou o seu mau uso e, conseqüentemente, a maneira correta de proceder, desenvolve pouco a pouco todas as faculdades do corpo e ele aprende.

É assim que a natureza nos obriga a começar, quando, pela primeira vez, fazemos algum uso das faculdades de nosso espírito. É ela e só ela que as regula, da mesma maneira que regulou as faculdades do corpo. Se, a seguir, nós somos capazes de conduzi-las, é apenas porque continuamos como a natureza nos obrigou a começar. Devemos nossos progressos a suas primeiras lições. Não começaremos então esta *Lógica* por definições, axiomas, princípios: começaremos por observar as lições que a natureza nos dá.

Na primeira parte, veremos que a análise é um método que aprendemos da própria natureza; e explicaremos, segundo este método, a origem e a geração, seja das idéias, seja das faculdades da alma. Na segunda, consideraremos a análise em seus meios e em seus efeitos, e a arte de raciocinar será reduzida a uma língua bem feita.

Esta *Lógica* não se assemelha a nenhuma feita até hoje. Mas a nova maneira pela qual ela é tratada não deve ser sua única vantagem; além disso, é preciso que seja a mais simples, a mais fácil e a mais luminosa.

PRIMEIRA PARTE

COMO A PRÓPRIA NATUREZA NOS ENSINA A ANÁLISE; E DE QUE MANEIRA, DE ACORDO COM ESTE MÉTODO, EXPLICAM-SE A ORIGEM E A GERAÇÃO, SEJA DAS IDÉIAS, SEJA DAS FACULDADES DA ALMA.

CAPÍTULO I

Como a natureza nos dá as primeiras lições da arte de pensar

A FACULDADE DE SENTIR É A PRIMEIRA DAS FACULDADES DA ALMA.

Nossos sentidos são as primeiras faculdades que notamos. É somente através deles que as impressões dos objetos chegam até a alma. Se fôssemos privados da visão, não conheceríamos nem a luz, nem as cores; se fôssemos privados da audição, não teríamos conhecimento algum do sons: numa palavra, se tivéssemos sentido algum, não conheceríamos nenhum dos objetos da natureza.

Mas, para conhecer estes objetos, basta possuir os sentidos? Não, seguramente: pois os mesmos sentidos são comuns a todos, e, no entanto, não possuímos todos os mesmos conhecimentos. Esta desigualdade só pode provir das diferentes maneiras pelas quais utilizamos os sentidos que nos foram dados. Se eu não aprender a regulá-los, adquirirei menos conhecimentos que um outro, pelo mesmo motivo que só se dança bem se se aprende a acertar os passos. Tudo se aprende e existe uma arte para conduzir as faculdades do espírito, como existe uma para conduzir as faculdades do corpo. Mas só se aprende a conduzir estas porque as conhecemos: é preciso então conhecer aquelas para aprender a conduzi-las.

Os sentidos são apenas a causa ocasional das impressões que os objetos exercem sobre nós. É a alma que sente; somente a ela as sensações pertencem; e sentir é a primeira faculdade que notamos nela. Esta faculdade se distingue em cinco espécies, porque temos cinco espécies de sensações. A alma sente pela visão, pela audição, pelo olfato, pelo paladar e principalmente pelo tato.

NÓS SABEREMOS REGULÁ-LA, QUANDO SOUBERMOS REGULAR NOSSOS SENTIDOS.

Já que a alma sente apenas pelos órgãos do corpo, é evidente que aprenderemos a conduzir regradamente a faculdade de sentir de nossa alma, se aprendermos a conduzir regradamente nossos órgãos sobre os objetos que queremos estudar.

SABEREMOS REGULAR NOSSOS ÓRGÃOS QUANDO TIVERMOS PERCEBIDO DE QUE MANEIRA ALGUMAS VEZES OS CONDUZIMOS BEM.

Mas como aprender a conduzir bem nossos sentidos? Procedendo da mesma forma que procedemos quando os conduzimos bem. Não há ninguém que, pelo menos algumas vezes, não tenha conduzido bem seus sentidos. É uma coisa sobre a qual as necessidades e a experiência nos instruem prontamente: as crianças são a prova disso. Elas adquirem conhecimentos sem nossa ajuda; e os adquirem apesar dos obstáculos que colocamos ao desenvolvimento de suas faculdades. Elas têm, portanto, uma arte para adquiri-los. É verdade que seguem as regras sem conhecê-las, mas as seguem. Então, é preciso apenas fazer-lhes notar aquilo que fazem algumas vezes, para ensiná-las a fazê-lo sempre; e descobriremos que apenas lhes ensinamos aquilo que já sabiam. Como começaram sozinhas a desenvolver suas faculdades, sentirão que podem desenvolvê-las, se fizerem, para aperfeiçoar este desenvolvimento, o que fizeram para começá-lo. Elas sentirão cada vez mais que, tendo começado, antes de nada haver aprendido, começaram bem, porque é a natureza que começava por elas.

É A NATUREZA, ISTO É, SÃO NOSSAS FACULDADES DETERMINADAS POR NOSSAS NECESSIDADES QUE COMEÇAM A NOS INSTRUIR.

As necessidades e as faculdades são especificamente o que denominamos a natureza de cada animal e, por este meio, não queremos dizer outra coisa senão que um animal nasceu com tais necessidades e tais faculdades. Porque estas necessidades e estas faculdades dependem da organização e variam como ela, é uma conseqüência que, pela natureza, compreendemos a conformação dos órgãos: e, com efeito, eis o que ela é em seu princípio.

Os animais que voam, os que habitam a terra, os que vivem nas águas são espécies que, tendo conformações diferentes, possuem cada um necessidades e faculdades que são próprias deles, ou, o que é o mesmo, cada um possui sua natureza.

É esta natureza que começa. Começa sempre bem, porque começa só. A Inteligência que a criou assim quis; forneceu-lhe tudo para começar bem. Se assim não fosse, cada animal deveria zelar desde o nascimento pela sua sobrevivência, mas, como as lições da natureza são tão rápidas quanto seguras, ele não tem necessidade deste aprendizado.

COMO UMA CRIANÇA ADQUIRE CONHECIMENTOS.

Uma criança aprende apenas porque sente a necessidade de se instruir. Ela tem, por exemplo, interesse em conhecer sua ama-de-leite, e a conhece desde cedo; diferencia-a entre várias pessoas; não a confunde com nenhuma; e conhecer é apenas isto. Com efeito, adquirimos conhecimentos apenas na medida em que diferenciamos uma grande quantidade de coisas e notamos

melhor as qualidades que as distinguem: nossos conhecimentos começam pelo primeiro objeto que aprendemos a diferenciar.

Os conhecimentos que uma criança tem de sua ama-de-leite ou de qualquer outra coisa são para ela apenas qualidades sensíveis. Por tanto, adquiriu-os apenas pelo modo como conduziu seus sentidos. Uma necessidade premente pode conduzi-la a um juízo falso, porque a fez julgar precipitadamente, mas o erro é somente momentâneo. Enganada em sua expectativa, sente logo a necessidade de julgar uma segunda vez e julga melhor: a experiência, que zela por ela, corrige seus equívocos. Crê ver sua ama-de-leite, quando ela percebe a distância uma pessoa que se lhe assemelhe? Seu erro não dura muito. Se o primeiro golpe de vista falhou, o segundo corrige e ela continua procurando com os olhos.

COMO A NATUREZA A ADVERTE DE SEUS EQUÍVOCOS.

Assim, os próprios sentidos destroem freqüentemente os erros nos quais nos fizeram cair: é porque, se uma primeira observação não corresponde à necessidade pela qual a fizemos, somos advertidos por isso que observamos mal e sentimos a necessidade de observar novamente. Estas advertências não falham nunca, quando as coisas sobre as quais nos enganamos nos são absolutamente necessárias: um juízo falso nos dará prazer e, em seguida, dor; um juízo verdadeiro sempre nos dará prazer e, em seguida, alegria. O prazer e a dor, eis então nossos primeiros mestres: eles nos esclarecem, porque nos advertem se julgamos bem ou se julgamos mal: e é por este motivo que, na infância, fazemos sem nenhuma ajuda progressos que nos parecem tão rápidos quanto surpreendentes.

POR QUE A NATUREZA CESSA DE ADVERTIR A CRIANÇA.

Uma arte de raciocinar nos seria totalmente inútil, se nos fosse necessário sempre julgar apenas coisas que se relacionam com as necessidades mais prementes. Raciocinaríamos naturalmente bem, porque acertaríamos nossos juízos sobre as advertências da natureza. Mas basta começarmos a sair da infância para que produzamos já uma infinidade de juízos sobre os quais a natureza não nos adverte mais. Pelo contrário, parece que o prazer acompanha tanto os juízos falsos como os juízos verdadeiros e enganamo-nos inadvertidamente: porque, nessas ocasiões, a curiosidade é nossa única necessidade; e a curiosidade ignorante se contenta com tudo. Ela desfruta seus erros com uma espécie de prazer; agarra-se a eles freqüentemente com obstinação, tomando uma palavra que não significa nada por uma resposta, e não sendo capaz de reconhecer que esta resposta é apenas uma palavra. Então nossos erros se tornam duráveis. Se, como é muito comum, julgamos coisas que não estão ao nosso alcance, a experiência não nos saberia corrigir; e, se julgamos outras com precipitação, ela

não nos corrigiria também, porque nossa prevenção não nos deixa consultá-la.

Portanto, os erros começam quando a natureza cessa de nos advertir de nossos equívocos; isto é, julgando coisas que têm pouca relação com necessidades mais prementes, não sabemos provar nossos juízos para reconhecer se são falsos ou verdadeiros. (Curso de Estudos, *História Antiga,* liv. 3, cap. 3.)[2]

ÚNICO MEIO DE ADQUIRIR CONHECIMENTOS.

Desde que haja coisas que julgamos bem a partir da infância, temos que observar como fomos conduzidos para julgar e saberemos como devemos nos conduzir para julgar outras. Bastará continuar como a natureza nos obrigou a começar, isto é, observando e colocando nossos juízos ao exame da observação e da experiência.

É o que todos fizemos em nossa primeira infância, e, se pudéssemos nos lembrar dessa idade, nossos primeiros estudos nos colocariam no caminho para fazer outros mais produtivos. Então, cada um de nós faria descobertas que deveria apenas às suas observações e à sua experiência; e as faríamos ainda hoje, se soubéssemos seguir o caminho que a natureza nos abriu.

Não se trata então de imaginar para nós um sistema para saber como devemos adquirir nossos conhecimentos: precavenhamo-nos bem disso. A própria natureza constituiu esse sistema. Só ela poderia fazê-lo e o fez muito bem. Basta observar o que ela nos ensina.

Parece que, para estudar a natureza, seria preciso observar nas crianças os primeiros desenvolvimentos de nossas faculdades, ou lembrar o que nos aconteceu. Tanto uma coisa como a outra são difíceis. Estaríamos freqüentemente reduzidos à necessidade de fazer suposições. Mas suposições teriam o inconveniente de parecer algumas vezes gratuitas, e outras vezes de exigir que nos colocássemos em situações nas quais nem todos saberiam se colocar. Basta

2 Para aprender uma arte mecânica não basta conceber sua teoria, é necessário adquirir a prática, pois a teoria é apenas o conhecimento de regras; e não se é mecânico apenas por isso: somente pelo hábito de atuar. Uma vez adquirido este hábito, as regras se tornam inúteis; não se tem mais necessidade de nelas pensar, e de alguma maneira se atua naturalmente.

É assim que é preciso aprender a arte de raciocinar. Não bastaria conceber esta Lógica: se não se fizesse um hábito do método que ela ensina, e se este hábito não fosse tal, que se pudesse raciocinar bem sem ter necessidade de pensar em regras, não se *teria a prática* da arte de raciocinar, teria-se apenas sua teoria.

Este hábito, como todos os outros, somente se pode contrair por um longo exercício. Então, é preciso exercê-lo sobre muitos objetos. Indico aqui as leituras que serão necessárias e as indicarei em outros lugares da mesma maneira. Mas, para que se adquira a prática de uma arte mais facilmente, para que se conceba melhor sua teoria, será melhor não fazer as leituras que eu aponto, a não ser quando se tiver captado o espírito desta *Lógica,* o que exige que ela seja lida pelo menos uma vez.

Quando se tiver captado o espírito desta Lógica, recomeçar-se-á, e, à medida que se avançar, far-se-ão as leituras que aponto. Ouso prometer àqueles que estudarem desta maneira, que adquirirão para todos os seus estudos uma facilidade de que se surpreenderão: tenho a experiência disso. (N. do A.)

haver notado que as crianças adquirem verdadeiros conhecimentos somente porque, observando apenas coisas relativas às necessidades mais prementes, não se enganam, ou, se se enganam, são logo advertidas de seus equívocos. Limitemo-nos a investigar como hoje nos conduzimos quando adquirimos conhecimentos. Se pudermos nos assegurar de alguns e da maneira pela qual os adquirimos, saberemos como podemos adquirir outros.

CAPÍTULO II

Como a análise é o único método para adquirir conhecimento; de que maneira a aprendemos pela própria natureza

UM PRIMEIRO GOLPE DE VISTA NÃO FORNECE UMA IDÉIA DAS COISAS QUE VEMOS.

Imagino um castelo que domina uma vasta e abundante planície, na qual a natureza se deleitou em propagar a variedade e na qual a arte soube aproveitar situações para multiplicá-las e embelezá-las. Atingimos esse castelo durante a noite. No dia seguinte, as janelas abrem-se no momento em que o sol começa a dourar o horizonte, e se fecham em seguida.

Apesar de esta planície ter-nos sido mostrada apenas durante um instante, é certo que vimos tudo o que ela abrange. Num segundo instante, receberíamos as mesmas impressões que os objetos causaram sobre nós. Aconteceria da mesma maneira num terceiro. Conseqüentemente, se não tivéssemos fechado as janelas, não continuaríamos a ver o que havíamos visto antes.

Mas este primeiro instante não basta para conhecermos esta planície, ou seja, distinguirmos os objetos que ela abrange: é porque, quando as janelas se fecharam, nenhum de nós pôde se dar conta do que viu. Eis como se pode ver muitas coisas e não aprender nada.

PARA SE FORMAR IDÉIA DAS COISAS, É PRECISO OBSERVAR UMA APÓS A OUTRA.

Afinal, as janelas se reabrem para não mais se fecharem enquanto o sol permanecer sobre o horizonte e veremos por muito tempo tudo o que havíamos visto antes. Mas se, como homens em êxtase, continuarmos, como no primeiro instante, a ver, de uma vez, esta infinidade de objetos diferentes, saberemos quando a noite chegar apenas o que sabíamos quando as janelas se abriam e se fechavam imediatamente.

Para que se tenha o conhecimento desta planície, não basta portanto vê-la de uma vez; é preciso ver cada parte uma após a outra; e, ao invés de abranger tudo de um golpe de vista, é preciso deter nossos olhares sucessivamente de

um objeto para outro. Eis o que a natureza nos ensina. Se ela nos deu a faculdade de ver uma infinidade de coisas de uma só vez, deu-nos também a faculdade de olhar apenas uma, isto é, de dirigir nossos olhares sobre uma só; graças a esta faculdade, que é uma conseqüência de nossa organização, devemos todos os conhecimentos que adquirimos pela visão.

Esta faculdade é comum a todos. No entanto, se quisermos em seguida falar desta planície, observar-se-á que não a conhecemos todos da mesma maneira. Alguns farão quadros mais ou menos verdadeiros, onde se encontrarão muitas coisas como elas são realmente; enquanto que outros, misturando tudo, farão quadros onde não será possível reconhecer nada. Todavia, cada um de nós viu os mesmos objetos; mas os olhares de uns foram conduzidos ao acaso e os de outros se dirigiam com uma certa ordem.

E, PARA CONCEBER AS COISAS TAIS COMO SÃO, É PRECISO QUE A ORDEM SUCESSIVA EM QUE AS OBSERVAMOS REÚNA-AS NA ORDEM SIMULTÂNEA ENTRE ELAS.

Ora, qual é esta ordem? A própria natureza a indica; é aquela na qual ela oferece os objetos. Há aqueles que atraem mais particularmente os olhares; são mais impressionantes, dominam e todos os outros parecem ajustar-se em torno deles e para eles. Estes são os observados imediatamente, e quando se notou sua situação respectiva, os outros se colocam nos intervalos, cada um no seu lugar.

Começa-se então pelos objetos principais: observa-se sucessivamente e compara-se, a fim de julgar as relações onde estão. Quando, por este meio, se tem sua situação respectiva, observam-se sucessivamente todos os que preenchem os intervalos, compara-se cada um com o objeto principal mais próximo e determina-se sua posição.

Então, diferenciam-se todos os objetos de que aprendemos a forma e a situação e eles são abrangidos por um único olhar. A ordem que existe entre eles em nosso espírito não é mais sucessiva, é simultânea. É aquela na qual eles existem e os vemos todos ao mesmo tempo, de uma maneira distinta.

POR ESTE MEIO, O ESPÍRITO PODE ABRANGER UMA GRANDE QUANTIDADE DE IDÉIAS.

Eis os conhecimentos que devemos unicamente à arte pela qual dirigimos nossos olhares. Nós apenas os adquirimos um após o outro: mas, uma vez adquiridos, estão todos ao mesmo tempo presentes em nosso espírito, como os objetos que eles nos descrevem estão sempre presentes ao olho que os vê.

Dá-se, portanto, com o espírito o mesmo que com o olho: ele vê ao mesmo tempo uma infinidade de coisas e não é preciso se surpreender, desde que é à alma que pertencem todas as sensações da visão.

Esta visão do espírito se estende como a visão do corpo: se se estiver

bem organizado, é preciso tanto a um como a outro apenas o exercício e não se saberia, de qualquer modo, circunscrever o espaço que eles abrangem. Com efeito, um espírito exercitado vê, num tema no qual medita, uma infinidade de relações que não percebemos; como os olhos exercitados de um grande pintor distinguem num instante, numa paisagem, uma infinidade de coisas que vemos com ele e que todavia nos escapam.

Podemos, transportando-nos de castelo a castelo, estudar novas planícies, e no-las descrever como a primeira. Então nos acontecerá, ou dar preferência a uma, ou acreditar que cada uma tem seu estilo. Mas só julgamos porque comparamos: só as comparamos porque no-las descrevemos todas ao mesmo tempo. O espírito vê, portanto, mais do que o olho pode ver.

PORQUE, OBSERVANDO DESTA MANEIRA, O ESPÍRITO DECOMPÕE AS COISAS PARA RECOMPÔ-LAS, FAZ IDÉIAS EXATAS E DISTINTAS DELAS.

Se agora refletirmos sobre a maneira pela qual adquirimos conhecimentos pela visão, notaremos que um objeto tão complexo, como uma vasta planície, se decompõe de alguma maneira. Só conhecemos um objeto quando suas partes vêm, uma após a outra, se dispor ordenadamente no espírito.

Vemos a ordem pela qual se processa esta decomposição. Os principais objetos vêm imediatamente se colocar no espírito; os outros vêm em seguida e se dispõem segundo as relações com os primeiros. Esta decomposição é necessária porque um instante apenas não basta para estudar todos estes objetos. Mas decompomos apenas para recompor; e, quando os conhecimentos estão adquiridos, as coisas, ao invés de serem sucessivas como no aprendizado, têm no espírito a mesma ordem simultânea que possuem fora dele. É nesta ordem simultânea que consiste o conhecimento que possuímos das coisas. Se não pudéssemos descrevê-las juntas, não poderíamos jamais julgar as relações que mantêm entre si e as conheceríamos mal.

ESTA DECOMPOSIÇÃO E RECOMPOSIÇÃO É O QUE SE DENOMINA ANÁLISE.

Analisar não é portanto outra coisa senão observar numa ordem sucessiva as qualidades de um objeto, a fim de lhes oferecer, no espírito, a mesma ordem simultânea na qual elas existem. É o que a natureza nos obriga a todos. A análise, que se acredita ser conhecida por filósofos, é portanto conhecida por todos, e eu não ensinei nada ao leitor; eu o fiz somente observar o que ele processa continuamente.

A ANÁLISE DO PENSAMENTO SE FAZ DA MESMA MANEIRA QUE A ANÁLISE DOS OBJETOS SENSÍVEIS.

Ainda que, por um golpe de vista, eu distinga uma infinidade de objetos numa planície que pesquisei, a visão só é mais distinta quando ela própria

se circunscreve e quando olhamos apenas um pequeno número de objetos ao mesmo tempo: discernimos sempre menos do que vemos.

O mesmo acontece com a visão do espírito. Eu tenho ao mesmo tempo presente um grande número de conhecimentos que se me tornaram familiares: eu os vejo todos, mas não os distingo do mesmo modo. Para ver de uma maneira distinta tudo o que se oferece ao mesmo tempo ao meu espírito, é preciso que eu decomponha como decompus o que se oferecia a meus olhos, é preciso que analise meu pensamento.

Esta análise de meu pensamento não se faz de modo diferente da análise dos objetos exteriores. Decompõe-se da mesma maneira: descrevem-se as partes de seu pensamento numa ordem sucessiva, para reestabelecê-las numa ordem simultânea. Faz-se essa composição e essa decomposição de acordo com as relações que existem entre as coisas, como principais e como subordinadas. Não se analisaria o pensamento se o espírito não o abrangesse da mesma maneira integralmente. Tanto num caso como no outro, é preciso ter uma visão completa; de outra forma, não se poderia assegurar de ter visto todas as partes uma após a outra.

CAPÍTULO III

Como a análise torna os espíritos justos

AS SENSAÇÕES, CONSIDERADAS COMO REPRESENTANTES DOS OBJETOS SENSÍVEIS, SÃO O QUE SE DENOMINA ESPECIFICAMENTE IDÉIAS.

Cada um de nós pode notar que só conhece os objetos sensíveis pelas sensações que recebe deles: são as sensações que no-los representam.

Se estivermos seguros que, na medida em que estiverem presentes, vemos os objetos apenas através das sensações que eles exercem sobre nós, não estaremos menos seguros quando estiverem ausentes, vemo-los apenas na lembrança das sensações que eles causaram. Todos os conhecimentos que podemos ter dos objetos sensíveis não são nem podem ser, no princípio, senão sensações.

As sensações, consideradas como representando objetos sensíveis, denominam-se *idéias,* expressão figurada que no sentido próprio significa a mesma coisa que *imagens.*

Distinguimos tanto sensações diferentes quanto distinguimos espécies de idéias, e estas idéias ou são sensações atuais ou são apenas uma lembrança das sensações que tivemos.

SÓ A ANÁLISE FORNECE IDÉIAS EXATAS OU CONHECIMENTOS VERDADEIROS.

Quando adquirimos as sensações pelo método analítico, descoberto no capítulo anterior, elas se dispõem ordenadamente no espírito. Conservam nele a ordem que lhes demos e podemos facilmente descrevê-las com a mesma nitidez

através da qual as adquirimos. Se, ao invés de adquiri-las por este método, acumulamo-las ocasionalmente, elas se apresentarão numa grande confusão e nela permanecerão. Essa confusão não permitirá mais ao espírito lembrar-se delas de uma maneira distinta; e se quisermos falar de conhecimentos que acreditamos ter adquirido, nada se entenderá em nossos discursos, porque até nós não entenderemos nada. Para falar de uma maneira compreensível, é preciso conceber e exprimir idéias numa ordem analítica que decompõe e recompõe cada pensamento. Esta ordem é a única que consegue manter toda a clareza e toda a precisão de que as idéias são suscetíveis; e, assim como não temos outro meio de nos instruir, não temos outro para comunicar nossos conhecimentos. Eu já o provei, mas enfatizo, e enfatizarei ainda; pois esta verdade não é bastante conhecida; ela é até combatida, embora simples, evidente e fundamental.

Com efeito, quando quiser conhecer uma máquina, eu a decomporei para estudar separadamente cada parte. Quando tiver de cada uma uma idéia exata, e quando puder recolocá-las na mesma ordem onde estavam, então conceberei perfeitamente esta máquina, porque a terei decomposto e recomposto.

O que é então conceber essa máquina? É ter um pensamento que seja composto de tantas idéias quantas partes houver nessa própria máquina, que as representam cada uma exatamente e que estão dispostas na mesma ordem.

Quando estudei essa máquina por este método, que é o único, meu pensamento só me ofereceu idéias distintas e ele se analisou a si próprio, seja porque eu queria justificá-lo para mim, seja porque eu queria justificá-lo para os outros.

ESTE MÉTODO É CONHECIDO POR TODOS.

Cada um pode se convencer desta verdade por sua própria experiência; até as pequenas costureiras estão convencidas: pois, se lhes dermos um vestido e lhes propusermos fazer um semelhante, elas imaginarão naturalmente desfazer e refazer esse modelo, para aprender a fazer o vestido que solicitamos. Elas conhecem a análise tão bem quanto os filósofos e conhecem a utilidade dela melhor do que aqueles que se obstinam em sustentar que existe um outro método para se instruir.

Acreditemos com elas que nenhum outro método pode substituir a análise. Nenhum outro pode difundir a mesma luz: teremos a prova todas as vezes que quisermos estudar um objeto um tanto complexo. Não imaginamos este método. Somente o encontramos e não devemos temer que nos engane. Nós poderíamos, como os filósofos, inventar outro e colocar uma ordem qualquer nas nossas idéias: mas essa ordem, que não teria sido a da análise, teria criado em nossos pensamentos a mesma confusão que criou em seus escritos. Parece que, quanto mais ostentam a ordem, mais se embaraçam, menos se tornam compreensíveis. Não sabem que só a análise pode nos instruir, verdade prática conhecida pelos artesãos mais grosseiros.

É PELA ANÁLISE QUE OS ESPÍRITOS SÁBIOS SE FORMARAM.

Existem espíritos sábios que parecem nunca ter estudado, porque parecem nunca ter pensado para instruir. Todavia, fizeram estudos e os fizeram cuidadosamente. Como estudaram sem intenção premeditada, não pensaram em tomar lições com nenhum mestre e tiveram o melhor de todos, a natureza. É ela que os fez processar a análise das coisas que estudaram, e o pouco que eles sabiam, sabiam-no bem. O instinto, guia tão seguro; o gosto, que julga tão bem e que, todavia, julga só no momento em que sente; as aptidões, que são como o gosto, quando este produz aquilo de que é o juiz; todas estas faculdades são obra da natureza, que, fazendo-nos analisar sem saber, parece querer nos esconder tudo aquilo que lhe devemos. É ela que inspira o homem de gênio, ela é a Musa que ele invoca, quando não sabe de onde provêm seus pensamentos.

OS MAUS MÉTODOS FAZEM ESPÍRITOS FALSOS.

Existem espíritos falsos que fizeram grandes estudos. Eles se vangloriam de possuir bastante método e só raciocinam mal porque o método não é o correto. Quanto mais insistimos num método falso, mais nos extraviamos. Tomamos por princípios noções vagas, palavras vazias de sentido; constituímos um jargão científico, no qual acreditamos ter a evidência; e no entanto não sabemos, na verdade, nem o que vemos, nem o que pensamos, nem o que dizemos. Só seremos capazes de analisar nossos pensamentos quando eles próprios forem obra de nossa análise.

Mais uma vez pela análise e só pela análise devemo-nos instruir. É o caminho mais simples, porque é o mais natural, e veremos que é o mais curto. É ele que fez todas as descobertas, é através dele que reencontramos tudo o que foi encontrado. O que se denomina *método de invenção* não é mais do que a análise. (Curso de Estudos, *Arte de Pensar,* parte 2, cap. 4.)

Capítulo IV

Como a natureza nos faz observar os objetos sensíveis a fim de nos oferecer idéias de diferentes espécies

SÓ SE PODE INSTRUIR CAMINHANDO DO CONHECIDO AO DESCONHECIDO.

Só podemos nos conduzir do conhecido ao desconhecido, eis um princípio comum da teoria, quase ignorado na prática. Parece-nos que ele só é conhecido pelos homens que nunca estudaram. Quando eles querem nos fazer entender uma coisa que não conhecemos, comparam com uma outra que conhecemos,

e, se não são sempre felizes na escolha das comparações, deixam pelo menos ver que sabem aquilo que é preciso fazer para serem compreendidos.

O mesmo não acontece com os sábios. Ainda que eles queiram instruir, esquecem facilmente de caminhar do conhecido ao desconhecido. No entanto, se quisermos fazer alguém conceber idéias que não possui, será preciso nos atermos às idéias que este alguém possui. É a partir do que sei que começa tudo o que ignoro, tudo o que é possível aprender, e, se houver um método para me fornecer novos conhecimentos, ele só pode ser o método que já me outorguei.

Com efeito, todos os nossos conhecimentos provêm dos sentidos, tanto aqueles que não tenho quanto aqueles que já tenho. Aqueles que são mais sábios do que eu foram tão ignorantes quanto o sou hoje. Ora, se eles se instruíram caminhando do conhecido ao desconhecido, por que não me instruiria como eles? E se cada conhecimento que adquirir me prepara para um conhecimento novo, por que não poderia ir, por uma seqüência de análises, de conhecimento em conhecimento? Numa palavra, por que não encontraria aquilo que ignoro nas sensações em que eles o encontraram e que nos são comuns?

Sem dúvida, eles me fariam descobrir facilmente tudo o que descobriram, se eles próprios sempre soubessem como se instruíam. Mas eles o ignoram, porque observaram mal ou nem chegaram a pensar nisso. Certamente só se instruíram quando fizeram análises. Mas não perceberam: a natureza fazia de alguma maneira por eles, sem eles. Acreditavam que adquirir conhecimentos é um dom, um talento que não se transmite facilmente. Não é preciso nos surpreender se tivermos dificuldades em compreendê-los: desde que se promovam talentos privilegiados, negligencia-se colocá-los ao alcance dos outros.

De qualquer maneira, todos são obrigados a reconhecer que só podemos caminhar do conhecido ao desconhecido. Vejamos o uso que podemos tirar desta verdade.

QUALQUER PESSOA QUE ADQUIRIU CONHECIMENTOS PODE CONTINUAR A FAZÊ-LO.

Ainda crianças, adquirimos conhecimentos por uma seqüência de observações e análises. É, portanto, destes conhecimentos que devemos partir para continuar nossos estudos. É preciso observá-los, analisá-los e descobrir, se possível, tudo o que eles encerram.

Estes conhecimentos são uma coleção de idéias e esta coleção é um sistema bem organizado, isto é, uma seqüência de idéias exatas, onde a análise dispôs a ordem que existe entre as próprias coisas. Se as idéias fossem pouco exatas e desordenadas, só teríamos conhecimentos imperfeitos que não seriam verdadeiros conhecimentos. Mas não há ninguém que não tenha algum sistema de idéias bem ordenadas; se não tiver sobre matérias de especulação, terá, ao menos, sobre objetos de primeira necessidade. Nada é mais necessário. É a estas idéias que é preciso prender aqueles que quisermos instruir e é evidente

que é preciso fazer-lhes notar a origem e a geração, se destas quisermos conduzi-los a outras.

AS IDÉIAS NASCEM SUCESSIVAMENTE UMAS DAS OUTRAS.

Ora, se observarmos a origem e a geração das idéias, veremos nascer sucessivamente uma das outras, e, se esta sucessão estiver de acordo com a maneira pela qual as adquirimos, então é uma análise bem feita. A ordem da análise é a própria ordem da geração das idéias.

NOSSAS PRIMEIRAS IDÉIAS SÃO IDÉIAS INDIVIDUAIS.

Dizemos que as idéias de objetos sensíveis são, em sua origem, apenas sensações que representam estes objetos. Mas na natureza existem apenas indivíduos: portanto, nossas primeiras idéias são só idéias individuais, idéias deste ou daquele objeto.

CLASSIFICANDO AS IDÉIAS, FORMAM-SE GÊNEROS E ESPÉCIES.

Não imaginamos nomes para cada indivíduo, apenas distribuímos os indivíduos em diferentes classes que distinguimos por nomes particulares: estas classes são o que se denomina *gêneros* e *espécies.* Colocamos, por exemplo, na classe *árvore,* as plantas cujo tronco se eleva até uma certa altura, para se dividir numa infinidade de ramos e formar com todos eles uma ramagem maior ou menor. Eis uma classe geral que se denomina *gênero.* Quando, em seguida, se observou que as árvores diferem pela grandeza, pela estrutura, pelos frutos, etc., distinguiram-se outras classes subordinadas à primeira que abrange todas: estas classes subordinadas são o que se denomina *espécies.*

É assim que distribuímos em classes diferentes todas as coisas que podem chegar ao nosso conhecimento. Por este meio demos a cada uma um lugar marcado e sabemos sempre onde retomá-las. Esqueçamos estas classes por um momento e imaginemos que, se houvéssemos dado a cada indivíduo um nome diferente, sentiríamos logo que a quantidade de nomes teria fatigado nossa memória, criando grande confusão, e nos teria sido impossível estudar os objetos que se multiplicam sob nossos olhos e fazer deles idéias distintas.

Nada é mais razoável que esta distribuição. Quando consideramos quanto ela nos é útil e necessário, somos levados a acreditar que a fizemos de propósito. Mas nos enganamos: este propósito pertence unicamente à natureza, foi ela que começou sem sabermos.

AS IDÉIAS INDIVIDUAIS TORNAM-SE IMEDIATAMENTE GERAIS.

Uma criança chamará *árvore* a primeira que lhe mostrarmos e este nome será para ela o de um indivíduo. No entanto, se lhe mostrarmos uma outra

árvore, ela não pensará em perguntar o nome: ela a denominará *árvore* e atribuirá este nome comum a dois indivíduos. Ela o atribuirá da mesma maneira a três, a quatro e, enfim, a todas as plantas que lhe parecerão ter alguma semelhança com as primeiras árvores que viu. Este nome se tornará tão geral, que ela denominará *árvore* tudo aquilo que denominamos *planta.* Ela é naturalmente levada a generalizar, porque lhe é mais cômodo se utilizar de um nome que sabe do que aprender um novo. Ela generaliza sem intenção de generalizar e sem notar que generaliza. É assim que uma idéia individual se torna imediatamente geral: freqüentemente ela se torna demasiado geral; isto acontece todas as vezes que confundimos coisas que teria sido útil distinguir.

AS IDÉIAS GERAIS SE SUBDIVIDEM EM DIFERENTES ESPÉCIES.

Esta criança sentirá isso bem cedo. Não dirá: *Eu generalizei demais, é preciso que eu distinga espécies diferentes de árvores*: formará, sem intenção e sem notar, classes subordinadas, como formou, sem intenção e sem notar uma classe geral. Apenas obedecerá às suas necessidades. Afirmo que ela fará estas distribuições naturalmente e sem saber. Com efeito, se for levada a um jardim e lá colher e experimentar diferentes espécies de frutos, veremos que apreenderá logo os nomes da cerejeira, do pessegueiro, da pereira, da macieira, e ela distinguirá espécies diferentes de árvores.

Assim, nossas idéias começam sendo individuais, para se tornarem subitamente tão gerais quanto possível e só as distribuiremos em classes diferentes na medida em que sentirmos a necessidade de distingui-las. Eis a ordem de sua geração.

NOSSAS IDÉIAS FORMAM UM SISTEMA CONFORME O SISTEMA DE NOSSAS NECESSIDADES.

Desde que nossas necessidades são o motivo desta distribuição, é para elas que esta distribuição é feita. As classes que se multiplicam, formam então um sistema no qual todas as partes se ligam naturalmente, porque todas as nossas necessidades funcionam juntas e este sistema, mais ou menos extenso, está de acordo com o uso que queremos fazer das coisas. A necessidade, que nos esclarece, nos dá pouco a pouco o discernimento que nos mostra num instante diferenças onde pouco antes não percebíamos. Se estendemos e aperfeiçoamos este sistema, é porque continuamos como a natureza nos obrigou a começar.

Os filósofos não imaginaram este sistema, encontram-no observando a natureza, e, se tivessem melhor observado, teriam explicado muito melhor do que o fizeram. Mas acreditaram que o sistema pertencesse a eles e o trataram como se assim fosse. Acrescentaram o arbitrário, o absurdo e cometeram um estranho abuso de idéias gerais.

Infelizmente, acreditávamos aprender com eles este sistema, quando já

tínhamos aprendido com um mestre melhor. Mas, porque a natureza não nos fazia notar aquilo que nos ensinava, atribuímos nosso conhecimento aos que se faziam passar por nossos mestres. Nós confundíamos, portanto, as lições dos filósofos com as lições da natureza e raciocinávamos mal.

COM QUAL ARTIFÍCIO SE FORMA ESTE SISTEMA.

Depois de tudo o que dissemos, formar uma classe de certos objetos não é mais do que dar um mesmo nome a todos os que julgamos semelhantes, e, quando subdividimos esta classe em duas ou mais, não fazemos outra coisa que escolher nomes novos, a fim de distinguir objetos que julgamos diferentes. É unicamente por este artifício que ordenamos nossas idéias: mas este artifício não faz mais do que isso, é preciso notar bem que ele não pode ir além disso. Com efeito, nos enganaríamos grosseiramente se imaginássemos que há na natureza espécies e gêneros, só porque existem espécies e gêneros em nossa maneira de conceber. Os nomes gerais não são especificamente nomes de coisa alguma existente; exprimem apenas as visões do espírito, quando consideramos as coisas sob as relações de semelhança ou diferença. Não há árvores em geral, macieira em geral, pereira em geral; há apenas indivíduos. Portanto, não há na natureza nem gêneros nem espécies. Isto é tão simples, que nos parece inútil frisá-lo, mas, freqüentemente, as coisas mais simples escapam, precisamente porque são simples: desdenhamos observá-las. Eis uma das principais causas de nossos raciocínios falsos e de nossos erros.

O SISTEMA NÃO SE FAZ SEGUNDO A NATUREZA DAS COISAS.

Não é segundo a natureza das coisas que distinguimos classes, é segundo nossa maneira de conceber. No começo, ficamos impressionados com as semelhanças e somos como uma criança que toma todas as plantas por árvores. Em seguida, a necessidade de observar desenvolve nosso discernimento e, porque então notamos diferenças, criamos novas classes.

Quanto mais nosso discernimento se aperfeiçoa, mais as classes podem se multiplicar, e, porque não há dois indivíduos que não difiram de alguma maneira, é evidente que haveria tantas classes quantos indivíduos, se a cada diferença se quisesse criar uma classe nova. Então, não haveria mais ordem em nossas idéias, e a confusão sucederia à luz que se difundiu sobre elas quando generalizávamos metodicamente.

ATÉ QUE PONTO DEVEMOS DIVIDIR E SUBDIVIDIR NOSSAS IDÉIAS.

Há portanto um limite depois do qual é preciso parar: pois, se é importante fazer distinções, é mais importante não fazê-las em demasia. Quando não se pratica excessivamente, se permanecem coisas que não se distinguem e que se deveriam distinguir, há, pelo menos, o recurso de fazê-lo. Quando se

faz demasiado, tudo se confunde, porque o espírito se extravia num grande número de distinções de que não sente necessidade. Perguntar-se-á: até que ponto os gêneros e as espécies podem se multiplicar? Respondo, ou antes, a própria natureza responde: até que tenhamos bastantes classes para nos regular no uso das coisas relativas a nossas necessidades. A verdade desta resposta é evidente, pois são nossas necessidades que nos determinam a distinguir classes, pois não imaginamos nomear coisas que não pretendemos utilizar. Pelo menos, é assim que os homens se conduzem naturalmente. É verdade que, quando eles se afastam da natureza para se tornarem maus filósofos, acreditam que à custa de distinções, tão sutis quanto inúteis, explicarão tudo, porém acabam por se confundir.

POR QUE AS ESPÉCIES DEVEM SE CONFUNDIR.

Tudo é diferenciado na natureza, mas nosso espírito é demasiado limitado para vê-la detalhadamente. Em vão analisamos, sempre permanecem coisas que não podemos analisar e que, por esta razão, vemos apenas de uma maneira confusa. A arte de classificar, tão necessária para se constituírem idéias exatas, esclarece apenas os pontos principais: os intervalos permanecem na obscuridade e nestes intervalos as classes intermediárias se confundem. Uma árvore, por exemplo, e um arbusto são duas espécies bem distintas. Mas uma árvore pode ser menor, um absurdo pode ser maior, ou ser ao mesmo tempo um e outro, isto é, não se sabe mais a qual espécie relacioná-la.

POR QUE ELAS SE CONFUNDEM SEM INCONVENIENTE.

Isto não é inconveniente, pois perguntar se esta planta é uma árvore ou um arbusto não é, realmente, perguntar o que ela é, é somente perguntar se devemos dar-lhe o nome de árvore ou de arbusto. Ora, pouco importa dar-lhe tanto um quanto outro: se ela for útil, nós a utilizaremos e a chamaremos *planta*. Não se cogitará nunca de semelhantes questões, se não se supusesse que há, na natureza como em nosso espírito, gêneros e espécies. Eis o abuso que se faz das classes: seria preciso conhecê-lo. Falta observar até onde se estendem nossos conhecimentos, quando classificamos as coisas que estudamos.

NÓS IGNORAMOS A ESSÊNCIA DOS CORPOS.

Já que nossas sensações são as únicas idéias que temos dos objetos sensíveis, vemos neles apenas o que elas representam: além disso, não percebemos nada e, conseqüentemente, não podemos nada conhecer.

Não há, portanto, nenhuma resposta a dar àqueles que perguntam: *Qual é o sujeito das qualidades do corpo? Qual é a sua natureza? Qual é a sua essência?* Não vemos estes sujeitos, estas naturezas, estas essências: seria inútil

pretender mostrá-las, seria o mesmo que mostrar cores a cegos. São palavras das quais não temos nenhuma idéia, significam apenas que há sob as qualidades algo que não conhecemos.

SÓ TEMOS IDÉIAS EXATAS NA MEDIDA EM QUE ESTAMOS SEGUROS DAQUILO QUE OBSERVAMOS.

A análise só nos dá idéias exatas na medida em que nos mostra nas coisas apenas o que vemos. É preciso nos habituarmos a ver apenas o que vemos. Isto é difícil para a maioria dos homens, até mesmo para a maioria dos filósofos. Quanto mais se é ignorante, mais se é impaciente para julgar; acredita-se saber tudo antes de ter observado e dir-se-ia que o conhecimento da natureza é uma espécie de adivinhação que se faz com palavras.

AS IDÉIAS, PARA SEREM EXATAS, NÃO PODEM SER COMPLETAS.

As idéias exatas que se adquirem pela análise nem sempre são idéias completas: não podem nunca sê-lo, quando tratamos de objetos sensíveis. Descobrimos apenas algumas qualidades e podemos possuir um conhecimento parcial.

TODOS OS NOSSOS ESTUDOS SE FAZEM COM O MESMO MÉTODO E ESTE MÉTODO É A ANÁLISE.

Estudaremos cada objeto da mesma maneira que estudamos aquela planície que víamos das janelas do castelo: pois há, em cada objeto, como naquela planície, coisas principais às quais todas as outras devem se relacionar. É nesta ordem que é preciso apreendê-las, se se quiser ter idéias distintas e bem ordenadas. Por exemplo, todos os fenômenos da natureza supõem a extensão e o movimento. Todas as vezes que quisermos estudar alguns, consideraremos a extensão e o movimento como as principais qualidades do corpo.

Vimos como a análise nos faz conhecer os objetos sensíveis e como as idéias que ela nos dá são distintas e conformes à ordem das coisas. É preciso se lembrar de que este método é o único e que ele deve ser o mesmo em todos os nossos estudos; pois estudar ciências diferentes não é mudar de método, é apenas aplicar o mesmo método a objetos diferentes, é refazer o que já se fez; o grande problema é fazê-lo bem uma vez para saber fazê-lo sempre. Eis, realmente, onde estávamos quando começamos. Desde nossa infância, adquirimos conhecimentos: temos seguido sem saber um bom método. Só nos restaria perceber: é o que fizemos e podemos doravante aplicar este método a novos objetos. (Curso de Estudos, Lições preliminares, artigo primeiro; *Arte de Pensar,* primeira parte, cap. 8; *Tratado das Sensações,* parte 4, cap. 6.)

CAPÍTULO V

Sobre idéias de coisas que não passam pelos sentidos

COMO OS EFEITOS NOS FAZEM JULGAR A EXISTÊNCIA DE UMA CAUSA DA QUAL NÃO NOS DÃO IDÉIA ALGUMA.

Observando os objetos sensíveis, elevamo-nos, naturalmente, a objetos que não passam pelos sentidos, porque, segundo os efeitos que se vêem, julgam-se causas que não se vêem.

O movimento de um corpo é um efeito: existe, portanto, uma causa. Está fora de dúvida que esta causa existe, ainda que nenhum de meus sentidos ma faça aparecer. Eu a denomino *força*. Este nome não me faz conhecê-la melhor; sei apenas o que sabia antes: que o movimento tem uma causa que não conheço. Mas posso falar dela: eu a julgo mais forte ou mais fraca, na medida em que o próprio movimento é mais forte ou mais fraco; e a meço, de alguma maneira, medindo o movimento.

O movimento se faz no espaço e no tempo. Percebo o espaço vendo os objetos sensíveis que o ocupam, percebo a duração na sucessão de minhas idéias ou de minhas sensações: mas não vejo absolutamente nada nem no espaço nem no tempo. Os sentidos não saberiam me desvendar o que as coisas são em si próprias, mostram-me apenas algumas das relações que existem entre elas e mim. Se meço o espaço, o tempo, o movimento e a força que o produz, é porque os resultados de minhas medidas são apenas relações: pois procurar relações ou medir é a mesma coisa.

Porque nomeamos coisas de que temos idéia, supõe-se que temos idéia de todas aquelas que nomeamos. Eis um erro contra o qual é preciso se precaver. Pode acontecer que um nome seja dado a uma coisa apenas porque estamos seguros de sua existência: a palavra *força* é a prova disso.

O movimento, que eu considerei como um efeito, torna-se uma causa para meus olhos, assim que observo que existe por toda a parte e que produz, ou concorre para produzir, todos os fenômenos da natureza. Então eu posso, a partir da observação das leis do movimento, estudar o universo, como a partir de uma janela estudo a planície: o método é o mesmo.

Mas, ainda que no universo tudo seja sensível, não vemos tudo; e, ainda que a arte venha em socorro dos sentidos, eles continuam demasiado fracos. No entanto, se observarmos bem, descobriremos fenômenos; vemo-los, como uma seqüência de causas e de efeitos, constituírem diferentes sistemas e fazemos idéias exatas de algumas partes do grande todo. É desta maneira que os filósofos modernos fizeram descobertas que não se teria julgado possíveis alguns séculos antes, e que fazem presumir que se pode fazer outras. (Curso de Estudos, *Arte de Raciocinar, História Moderna,* livro último, cap. 5 e ss.)

COMO OS FENÔMENOS NOS FAZEM JULGAR A EXISTÊNCIA DE UMA CAUSA QUE NÃO PASSA PELOS SENTIDOS E COMO NOS DÃO UMA IDÉIA DISSO.

Mas, como julgamos que o movimento tem uma causa, porque ele é um efeito, julgaremos que o universo tem igualmente uma causa, porque ele próprio é um efeito: esta causa denominaremos *Deus.*

Não acontece com esta palavra o mesmo que com *força,* de que não temos nenhuma idéia. Deus, realmente, não passa pelos sentidos, mas imprime seu caráter nas coisas sensíveis; vemo-lo aí e os sentidos nos elevam até ele. Com efeito, quando noto que os fenômenos nascem uns dos outros, como uma seqüência de efeitos e de causas, vejo necessariamente uma causa primeira; e é na idéia de causa primeira que começa a idéia que eu faço de Deus.

Já que esta causa é primeira, independente, necessária, ela é sempre e abrange em sua imensidade e em sua eternidade tudo o que existe.

Vejo a ordem no universo: observo sobretudo esta ordem nas partes que conheço melhor. Se eu tenho inteligência, só a adquiri na medida em que as idéias, em meu espírito, estavam de acordo com a ordem das coisas fora de mim e minha inteligência é apenas uma cópia, uma cópia bem fraca da inteligência com a qual foram ordenadas as coisas que concebo e as que não concebo. Portanto, a primeira causa é inteligente: ela ordenou tudo, por toda a parte e em todo tempo; e sua inteligência, como sua imensidade e sua eternidade, abrange todos os tempos e todos os lugares.

Já que a primeira causa é independente, ela pode o que quer, e, desde que é inteligente, quer com conhecimento, e conseqüentemente com escolha: ela é livre.

Como inteligente, aprecia tudo; como livre, age conseqüentemente. Desta maneira, segundo as idéias que fazemos de sua inteligência e de sua liberdade, formamos uma idéia de sua bondade, de sua justiça, de sua misericórdia, numa palavra, de sua providência. Eis uma idéia imperfeita da Divindade. Ela só vem e só pode vir dos sentidos: mas se desenvolverá cada vez mais na medida em que aprofundarmos melhor a ordem que Deus colocou em suas obras. (Curso de Estudos, Lições preliminares, art. 5; *Tratado dos Animais,* parte 2, cap. 6.)

CAPÍTULO VI

Continuação do mesmo tema

AÇÕES E HÁBITOS.

O movimento, considerado como uma causa de algum efeito, se denomina *ação.* Um corpo se move, age sobre o ar que divide e sobre os corpos com os quais se choca: mas isto não é mais do que a ação de um corpo inanimado.

A ação de um corpo animado participa do mesmo modo do movimento. Capaz de movimentos diferentes, segundo a diferença dos órgãos de que foi dotado, possui diferentes maneiras de agir. Cada espécie tem, em sua ação como em sua organização, algo que lhe é próprio

Todas estas ações passam pelos sentidos e basta observá-las para se fazer uma idéia delas. Não é tão difícil de notar como o corpo adquire ou perde hábitos: pois cada qual sabe, por sua própria experiência, que o que se repetiu freqüentemente se fez sem haver necessidade de pensar e que, pelo contrário, não se faz mais com a mesma facilidade o que se cessou de fazer algo muitas vezes seguidas; e, para perdê-lo, basta não mais fazê-lo. (Curso de Estudos, Lições preliminares, art. 3; *Tratado dos Animais,* parte 2, cap. 1.)

SEGUNDO AS AÇÕES DO CORPO, JULGAM-SE AS AÇÕES DA ALMA.

São as ações da alma que determinam as do corpo; e, segundo estas, que se vêem, julgam-se aquelas que não se vêem. Basta ter notado o que se faz quando se deseja ou quando se teme, para perceber nos movimentos dos outros seus desejos e seus temores. É desta maneira que as ações do corpo representam as ações da alma e desvendam algumas vezes até os pensamentos mais secretos. Esta linguagem é a da natureza: é a primeira, a mais expressiva, a mais verdadeira. Veremos que é segundo este modelo que aprendemos a fazer línguas.

IDÉIA DA VIRTUDE E DO VÍCIO.

As idéias morais parecem escapar aos sentidos: escapam, pelo menos, aos daqueles filósofos que negam que nossos conhecimentos provêm das sensações. Eles perguntariam facilmente de que cor é a virtude, de que cor é o vício. Eu respondo que a virtude consiste no hábito de boas ações, como o vício consiste no hábito das más. Ora, estes hábitos e estas ações são visíveis.

IDÉIA DA MORALIDADE DAS AÇÕES.

Mas a moralidade das ações é uma coisa que passa pelos sentidos? Por que não passaria? Esta moralidade consiste unicamente na conformidade de nossas ações com as leis: ora, estas ações são visíveis e as leis o são do mesmo modo, pois são convenções que os homens fizeram.

Se as leis, dir-se-á, são convenções, logo são arbitrárias. Pode haver leis arbitrárias, há mesmo em demasia: mas as que determinam se nossas ações são boas ou más não o são nem podem sê-lo. Elas são obra nossa, porque são convenções que fizemos; no entanto, não as fizemos sozinhos; a natureza as fez conosco, no-las ditava e não estava em nosso alcance fazer outras. Sendo dadas as necessidades e as faculdades do homem, as próprias leis são dadas, e ainda que as fizéssemos, Deus, que nos criou com tais necessidades e tais

faculdades, é, realmente, nosso único legislador. Seguindo estas leis de acordo com nossa natureza, é a ele que obedecemos. Eis o que aperfeiçoa a moralidade das ações.

Se se acredita que nas ações do homem livre existe algumas vezes arbitrariedade, a conseqüência será justa, mas, se julgarmos que há somente o arbitrário, enganar-nos-emos. Como independe de nós não ter as necessidades que são uma conseqüência de nossa conformação, independe de nós não sermos levados a fazer aquilo para que somos determinados por estas necessidades; se não o fizermos, seremos punidos. (*Tratado dos Animais,* parte 2, cap. 7.)

CAPÍTULO VII

Análise das faculdades da alma

É A ANÁLISE QUE NOS FAZ CONHECER NOSSO ESPÍRITO.

Vimos como a natureza nos ensina a fazer a análise dos objetos sensíveis e nos dá, por este caminho, idéias de todas as espécies. Não podemos portanto duvidar que todos os nossos conhecimentos provêm dos sentidos.

Mas trata-se de estender a esfera de nossos conhecimentos. Ora, se para ampliá-la temos necessidade de saber conduzir nosso espírito, concebe-se que, para aprender a conduzi-lo, é preciso conhecê-lo perfeitamente. Trata-se portanto de distinguir todas as faculdades que estão envolvidas na faculdade de pensar. Para preencher este objeto e outros ainda, quaisquer que possam ser, não teremos que procurar, como se fez até agora, um novo método para cada estudo novo: a análise deve bastar para todos, se soubermos empregá-la.

ENCONTRAM-SE NA FACULDADE DE SENTIR TODAS AS FACULDADES DA ALMA.

Só a alma conhece, porque só a alma sente; e é próprio dela analisar tudo o que lhe é mostrado pela sensação. No entanto, como ela aprenderá a se conduzir, se não conhece a si própria, se ignora suas faculdades? É preciso, como vimos, que ela se estude; é preciso que descubramos todas as faculdades de que é capaz. Mas onde as descobriremos a não ser na faculdade *de sentir?* Certamente esta faculdade envolve todas aquelas que podem chegar ao nosso conhecimento. Se conhecemos os objetos que estão fora da alma somente porque ela sente, como conheceríamos o que se passa dentro dela senão porque ela sente? Tudo nos convida então a proceder à análise da faculdade de sentir. Tentemos.

Uma reflexão tornará esta análise bem simples: para decompor a faculdade de sentir, basta observar sucessivamente tudo o que acontece quando adquirimos um conhecimento qualquer. Digo *um conhecimento qualquer,* porque o que

acontece, para adquirir vários, não pode ser senão uma repetição do que acontece para adquirir um só.

A ATENÇÃO.

Quando uma planície se oferece à minha visão, vejo tudo com um primeiro golpe de vista e não distingo nada ainda. Para distinguir objetos diferentes e fazer uma idéia distinta de sua forma e de sua situação, é preciso que eu detenha meu olhar sobre cada um deles: é o que já observamos anteriormente. Porém, quando olho para um, os outros, ainda que os veja, estão todavia em relação a mim como se não os visse mais, e, entre tantas sensações que se dão ao mesmo tempo, parece que experimento apenas uma, a do objeto sobre o qual eu fixo meu olhar.

Este olhar é uma ação pela qual meu olho tende ao objeto sobre o qual se dirige: por esta razão, dou-lhe o nome de *atenção;* e é evidente que esta direção do órgão é a parte que o corpo pode ter para a atenção. Qual é, então, a parte da alma? Uma sensação que experimentamos como se fosse única, porque todas as outras são como se não as experimentássemos.

A atenção que damos a um objeto é, então, da parte da alma, apenas a sensação que este objeto exerce sobre nós — sensação que se torna de alguma maneira exclusiva —, e esta faculdade é a primeira que notamos na faculdade de sentir.

A COMPARAÇÃO.

Como damos nossa atenção a um objeto, podemos dá-la a dois, ao mesmo tempo. Então, ao invés de uma única sensação exclusiva, experimentamos duas. Dizemos que as comparamos, porque as experimentamos exclusivamente para observá-las uma ao lado da outra, sem nos distrairmos com outras sensações: ora, é precisamente o que significa a palavra *comparar*.

A comparação é, portanto, apenas uma dupla atenção: consiste em duas sensações que se experimentam, como se fossem sozinhas, e que excluem todas as outras.

Um objeto está presente ou ausente. Se estiver presente, a atenção é a sensação que ele exerce atualmente sobre nós; se estiver ausente, a atenção é a lembrança da sensação que ele exerceu. E graças a esta lembrança que devemos o poder de exercer a faculdade de comparar objetos ausentes com objetos presentes. Logo, estudaremos a memória.

O JUÍZO.

Só podemos comparar dois objetos ou experimentar, uma ao lado da outra, as duas sensações que eles exercem exclusivamente sobre nós quando tivermos percebido se eles se assemelham ou se diferem. Ora, perceber

semelhanças ou diferenças é julgar. O juízo é então, mais uma vez, apenas sensações. (*Gramática,* parte 1, cap. 4.)

A REFLEXÃO.

Se, por um primeiro juízo, conheço uma relação, para conhecer uma outra tenho necessidade de um segundo juízo. Se eu quiser, por exemplo, saber no que duas árvores diferem, observarei sucessivamente a forma, o tronco, os ramos, as folhas, os frutos, etc. Compararei sucessivamente todas estas coisas; farei uma seqüência de juízos; e porque, então, minha atenção reflete de algum modo um objeto sobre um objeto, direi que reflito. A reflexão é, portanto apenas uma seqüência de juízos que se processam por uma seqüência de comparações; e, desde que nas comparações e nos juízos há apenas sensações, então não há mais do que sensações na reflexão.

A IMAGINAÇÃO.

Quando pela reflexão se notaram as qualidades que tornam os objetos diferentes, pôde-se, pela mesma reflexão, reunir num só objeto as qualidades que estavam separadas em vários. É assim que um poeta cria, por exemplo, um herói que nunca existiu. Então as idéias que se fazem são imagens que só têm realidade no espírito. A reflexão que faz estas imagens se denomina *imaginação.*

O RACIOCÍNIO.

Um juízo que enuncio pode conter implicitamente um outro que não enuncio. Se digo que um corpo é pesado, digo implicitamente que, se não for sustentado, ele cairá. Ora, quando um segundo juízo está assim contido num outro, pode-se enunciá-lo como seqüência do primeiro, e, por esta razão, diz-se que ele é a conseqüência deste. Dir-se-á, por exemplo: *Esta abóbada é bem pesada; se ela não estiver suficientemente segura, cairá.* Eis o que se compreende por enunciar *um raciocínio* não é mais do que enunciar dois juízos desta espécie. Há, portanto, apenas sensações tanto em nossos raciocínios como em nossos juízos.

O segundo juízo do raciocínio que acabamos de fazer está *sensivelmente* contido no primeiro, e é uma conseqüência que não se tem necessidade de procurar. Seria preciso, pelo contrário, procurar, se o segundo juízo não se mostrasse no primeiro de uma maneira tão evidente, isto é, se fosse necessário, indo do conhecido ao desconhecido, passar por uma seqüência de juízos intermediários, do primeiro até o último, e vê-los todos sucessivamente contidos uns nos outros. Este juízo, por exemplo: *O mercúrio se sustém a certa altura no tubo de um barômetro,* está contido neste: *O ar é pesado.* Mas, porque não o vemos de imediato, é preciso, indo do conhecido ao

desconhecido, descobrir, por uma seqüência de juízos intermediários, que o primeiro é conseqüência do segundo. Já fizemos semelhantes raciocínios, faremos ainda, e quando tivermos contraído o hábito de fazê-los, não nos será difícil desenredar todo o artifício. Explicam-se sempre as coisas que se sabe fazer: começamos então por raciocinar.[3]

O ENTENDIMENTO.

Observemos que todas as faculdades que acabamos de examinar estão contidas na faculdade de sentir. A alma adquire através delas todos os seus conhecimentos: através delas compreende de algum modo as coisas que estuda, assim como pelo ouvido compreende os sons; por este motivo, a reunião de todas as faculdades se denomina *entendimento.* O entendimento comporta, portanto, a atenção, a comparação, o juízo, a reflexão, a imaginação e o raciocínio. Não se poderia fazer dele uma idéia mais exata. (Curso de Estudos, Lições preliminares, art. 2; *Tratado dos Animais,* parte 2, cap. 5.)

CAPÍTULO VIII

Continuação do mesmo tema

Considerando nossas sensações como representativas, vimos delas nascerem todas as nossas idéias e todas as operações do entendimento: se as considerarmos como agradáveis ou desagradáveis, veremos nascer todas as operações que se relacionam com a vontade.

A NECESSIDADE.

Ainda que, por sofrer, entenda-se experimentar uma sensação desagradável, é certo que a privação de uma sensação agradável é um sofrimento mais ou *menos grave.* Mas é preciso notar que *ser privado* e *faltar* não significam a mesma coisa. Pode-se nunca ter usufruído de coisas que estão ausentes, pode-se até não conhecê-las. Ocorre o contrário com as coisas das quais somos privados: não somente as conhecemos, mas temos o hábito de desfrutá-las, ou, pelo menos, imaginamos o prazer de desfrutá-las. Ora, uma semelhante privação

[3] Lembro-me que se ensinava na Faculdade que *a arte de raciocinar consiste em comparar duas idéias por meio de uma terceira. Para julgar, dizia-se, se a idéia A contém ou exclui a idéia B, tomamos uma terceira idéia C, à qual compararemos sucessivamente uma e outra. Se a idéia A estiver contida na idéia C, e a idéia C na idéia B, concluímos que a idéia A está contida na idéia B. Se a idéia A estiver contida na idéia C e se a idéia C excluir a idéia B, concluímos que a idéia A exclui a idéia B.* Não faremos uso algum de tudo isso. (N. do A.)

é um sofrimento, que se denomina necessidade. Ter necessidade de uma coisa é sofrer porque se está privado dela.

O MAL-ESTAR.

Este sofrimento, em seu grau mais fraco, é menos uma dor do que um estado em que não nos encontramos bem, em que não estamos à vontade. Eu denomino este estado *mal-estar*.

A INQUIETUDE.

O mal-estar nos conduz a fazer movimentos para conseguir aquilo de que temos necessidade. Não podemos, então, permanecer em perfeito repouso e, por esta razão, o mal-estar toma o nome de *inquietude*. Quantos obstáculos mais encontramos para a realização, mais nossa inquietude cresce e este estado pode se tornar um tormento.

O DESEJO.

A necessidade só perturba nosso repouso, só produz inquietude, porque determina as faculdades do corpo e da alma sobre os objetos dos quais a privação nos faz sofrer. Lembramos o prazer que nos proporcionam, a reflexão nos mostra o que o prazer pode ainda nos proporcionar, a imaginação o exagera e, para atingi-lo, lutamos de todas as maneiras. Todas as nossas faculdades se dirigem, então, sobre os objetos dos quais sentimos a necessidade e esta direção é o que compreendemos por *desejo*.

AS PAIXÕES.

Como é natural criar o hábito de desfrutar coisas agradáveis, é também natural habituar-se a desejá-las e os desejos convertidos em hábitos denominam-se *paixões*. Semelhantes desejos são de certo modo permanentes, ou, pelo menos, se eles se interrompem por intervalos, se renovam na primeira ocasião. Quanto mais vivos eles forem, mais as paixões serão violentas.

A ESPERANÇA.

Se, ao desejar uma coisa, julgamos que a obteremos, então este juízo, ligado ao desejo, produz a esperança.

A VONTADE.

Um outro juízo produzirá a vontade: é aquele que formamos quando da experiência criamos um hábito de julgar que não encontraremos nenhum

obstáculo aos nossos desejos. *Eu quero* significa *eu desejo e nada pode se opor a meu desejo, tudo deve concorrer.*

OUTRA ACEPÇÃO DA PALAVRA VONTADE.

Tal é propriamente a acepção da palavra *vontade.* Mas é usual dar-lhe uma significação mais extensa e se entende por *vontade* uma faculdade que compreende todos os hábitos que nasçam da necessidade, os desejos, as paixões, a esperança, o desespero, o temor, a confiança, a presunção e vários outros, dos quais é fácil fazer idéia.

O. PENSAMENTO.

Enfim, a palavra *pensamento,* mais geral ainda, compreende em sua acepção todas as faculdades do entendimento e todas as da vontade. Pois pensar é sentir, prestar atenção, comparar, julgar, refletir, imaginar, raciocinar, desejar, apaixonar-se, ter esperanças, temer, etc. (*Tratado dos Animais,* parte 2, caps. 8, 9 e 10.)

Explicamos como as faculdades da alma nascem sucessivamente da sensação e vemos que elas são apenas a sensação que se transforma para se tornar cada uma delas.

Na segunda parte desta obra, propomo-nos descobrir todo o artifício do raciocínio. Preparemo-nos para esta busca, tentando raciocinar sobre um tema fácil e simples, ainda que tenhamos sido levados a tratar, erroneamente, do assunto como tem sido feito até hoje. Este será o assunto do capítulo seguinte.

CAPÍTULO IX

Sobre as causas da sensibilidade e sobre a memória

Não é possível explicar detalhadamente todas as causas físicas da sensibilidade e da memória. Mas, ao invés de raciocinar segundo falsas hipóteses, poder-se-ia consultar a experiência e a analogia. Expliquemos o que se pode explicar e não vangloriemos de dar razão a tudo.

FALSAS HIPÓTESES.

Uns representam os nervos como cordas tensas, capazes de movimentos e vibrações, e acreditam ter adivinhado a causa das sensações e da memória. É evidente que esta suposição é completamente imaginária. [4]

[4] Hipótese levantada por Buffon. (N. do T.)

Outros dizem que o cérebro é uma substância mole, na qual os espíritos animais deixam vestígios. Estes vestígios se conservam: os espíritos animais passam e repassam, o animal é dotado de sentimento e de memória. Estes autores [5] não perceberam que, se a substância do cérebro é demasiado mole para receber vestígios, ela não terá consistência para conservá-los, não considerando o quanto é impossível que uma infinidade de vestígios subsista numa substância onde haja uma ação, uma circulação contínua.

Foi julgando os nervos como cordas de um instrumento que se imaginou a primeira hipótese e se imaginou a segunda representando as impressões que se fazem no cérebro por marcas sobre uma superfície cujas partes estavam em repouso. Certamente isto não é raciocinar segundo a observação, nem segundo a analogia: é relacionar coisas que não têm qualquer relação.

HÁ NO ANIMAL UM MOVIMENTO, QUE É O PRINCÍPIO DA VEGETAÇÃO.

Ignoro se há espíritos animais, ignoro até se os nervos são o órgão do sentimento. Não conheço nem o tecido das fibras, nem a natureza dos sólidos, nem a dos fluidos; não tenho, numa palavra, de todo este mecanismo senão uma idéia muito imperfeita e vaga. Sei apenas que há um movimento que é o princípio da vegetação e da sensibilidade; que o animal vive tanto quanto este movimento subsistir; que ele morre desde que esse movimento cesse.

A experiência me ensina que o animal pode ser reduzido a um estado de vegetação: seja naturalmente por um sono profundo, seja acidentalmente por um ataque de apoplexia.

Portanto, não conjeturo sobre o movimento que se processa nele. Tudo o que sabemos é que o sangue circula, que as vísceras e as glândulas exercem as funções necessárias para conservar e reparar as forças: mas ignoramos por quais leis o movimento opera todos estes efeitos. No entanto, estas leis existem e elas fazem supor ao movimento as determinações que fazem vegetar o animal.

AS DETERMINAÇÕES DE QUE ESTE MOVIMENTO É SUSCETÍVEL SÃO AS CAUSAS DE SENSIBILIDADE.

Mas, quando o animal sai do estado de vegetação para se tornar sensível, o movimento obedece a outras leis e segue novas determinações. Se o olho, por exemplo, se abrir à luz, os raios que o impressionam fazem supor ao movimento que o fazia vegetar as determinações que o tornam sensível. Acontece a mesma coisa com os outros sentidos. Logo, cada espécie de sentimento é causado por um tipo particular de determinação no movimento que é o princípio da vida.

Vemos por isso que o movimento, que torna o animal sensível, só pode

[5] Hipótese de Descartes e Malebranche. (N. do T.)

ser uma modificação do movimento que o faz vegetar, modificação ocasionada pela ação dos objetos sobre os sentidos.

ESTA DETERMINAÇÃO PASSA DOS ÓRGÃOS AO CÉREBRO.

Mas o movimento que torna sensível não se faz somente no órgão exposto à ação de objetos exteriores; transmite-se ainda até o cérebro, isto é, até o órgão que a observação demonstra ser a primeira e principal mola do sentimento. A sensibilidade tem, portanto, como causa a comunicação que existe entre os órgãos e o cérebro.

Com efeito, quando o cérebro, comprimido por alguma causa, não pode obedecer às impressões enviadas pelos órgãos, no mesmo instante o animal se torna insensível. Deve-se então a liberdade a este primeiro impulso? Sim, quando os órgãos agem sobre o cérebro, este reage sobre eles e o sentimento se produz.

Mesmo livre, poderia acontecer que o cérebro tivesse pouca ou até nenhuma comunicação com outra parte. Uma obstrução, por exemplo, ou uma forte ligadura no braço, diminuiria ou suspenderia o comércio do cérebro com a mão. O sentimento da mão, portanto, se enfraqueceria ou cessaria completamente.

Todas estas proposições foram constatadas por observações, não fiz mais do que desprendê-las de qualquer hipótese arbitrária: era o único meio de colocá-las com toda a nitidez.

SÓ SENTIMOS QUANDO NOSSOS ÓRGÃOS TOCAM OU SÃO TOCADOS.

Desde que as diferentes determinações dadas ao movimento que faz vegetar são a única causa física e ocasional da sensibilidade, segue-se que só sentimos quando nossos órgãos tocam ou são tocados; é pelo contato que os objetos, agindo sobre os órgãos, comunicam ao movimento que os faz vegetar as determinações que o tornam sensível. Desta maneira, podemos considerar o odor, a audição, a visão e o gosto como extensões do tato. O olho não verá, se os corpos de uma certa forma não vêm se chocar contra a retina; o ouvido não escutará, se outros corpos de uma forma diferente não vêm impressionar o tímpano. Numa palavra, o princípio da variedade das sensações está nas diferentes determinações que os objetos produzem no movimento, segundo a organização das partes expostas à sua ação.

NÃO SABEMOS COMO ESTE CONTATO PRODUZ SENSAÇÕES.

Mas como o contato de certos corpúsculos ocasionará as sensações de som, de luz, de cor? Poder-se-ia, talvez, explicar a razão, se conhecêssemos a essência da alma, o mecanismo do olho, do ouvido, do cérebro, a natureza dos raios que se espalham sobre a retina e do ar que impressiona o tímpano. Porém, é

o que ignoramos e pode-se abandonar a explicação destes fenômenos àqueles que gostam de formular hipóteses ignorando a experiência.

NOVOS ÓRGÃOS OCASIONARIAM EM NÓS NOVAS SENSAÇÕES.

Se Deus formasse em nosso corpo um novo órgão, com novas determinações de movimento, experimentaríamos sensações diferentes das que tivemos até hoje. Este órgão nos faria descobrir nos objetos propriedades de que hoje não podemos ter idéia alguma. Seria uma fonte de novos prazeres, novas dores e, conseqüentemente, novas necessidades.

Poder-se-ia dizer isto tanto de um sétimo sentido, de um oitavo e de todos os que se poderiam supor, qualquer que seja o número. É certo que um novo órgão em nosso corpo tornaria o movimento que o faz vegetar suscetível de muitas modificações que não saberíamos imaginar.

Estes sentidos seriam removidos por corpúsculos de uma certa forma: eles se instruiriam, como os outros, segundo o tato e aprenderiam com ele a relacionar suas sensações sobre os objetos.

NOSSOS SENTIDOS SÃO SUFICIENTES.

Mas os sentidos que temos bastam para nossa conservação: são até um tesouro de conhecimentos para aqueles que sabem manejá-los; e, se os outros não usufruem destas riquezas, não duvidam de seu infortúnio. Como perceberiam que se vê nas sensações, comuns a todos, aquilo que eles não conseguem ver por si próprios?

COMO O ANIMAL APRENDE A SE MOVER SEGUNDO SUA VONTADE.

A ação dos sentidos sobre o cérebro torna, portanto, o animal sensível. Mas isto não basta para dar ao corpo todos os movimentos de que é capaz; é preciso ainda que o cérebro aja sobre todos os músculos e sobre todos os órgãos interiores destinados a mover cada um dos membros. Ora, a observação demonstra esta ação do cérebro.

Conseqüentemente, quando esta força principal recebe certas determinações por parte dos sentidos, comunica outras determinações a algumas das partes do corpo e o animal se move.

O animal só teria movimentos incertos se a ação dos sentidos sobre o cérebro, e do cérebro sobre os membros, não tivesse sido acompanhada por sentimento algum. Movido sem experimentar dor nem prazer, não teria tido nenhum interesse pelos movimentos de seu corpo: não os teria, portanto, observado, ele próprio não teria aprendido a regulá-los.

Mas desde que ele seja informado, pela dor ou pelo prazer, a evitar ou a fazer certos movimentos, fez um estudo para evitá-los ou executá-los. Compara os sentimentos que experimenta: observa os movimentos que os precedem, e

aqueles que os acompanham: tateia, numa palavra, e depois dos tateios contrai afinal o hábito de se mover segundo sua vontade. É então que há movimentos regulados. Este é o princípio de todos os hábitos do corpo.

COMO O CORPO CONTRAI O HÁBITO DE CERTOS MOVIMENTOS.

Estes hábitos são movimentos regulados que se processam em nós sem que pareçamos dirigi-los, porque, à força de tê-los repetido, os executamos sem necessidade de pensar. São estes hábitos que se denominam *movimentos naturais, ações mecânicas, instinto,* e que se supõe falsamente terem nascido conosco. Evitaremos este preconceito, se julgarmos estes hábitos por outros que se nos tornaram completamente naturais, ainda que nos lembremos de tê-los adquirido.

A primeira vez, por exemplo, que toco um cravo, meus dedos têm movimentos incertos: mas, à medida que aprendo a tocar esse instrumento, adquiro imperceptivelmente um hábito de mover meus dedos sobre o cravo. No primeiro instante, eles obedecem com dificuldade às determinações que lhes quero dar: pouco a pouco superam os obstáculos; finalmente, movem-se segundo minha vontade, prevendo-a ao executar um trecho de música enquanto minha reflexão se transporta para uma outra coisa.

Eles contraem, então, o hábito de se mover segundo um certo número de determinações e, assim como não há tecla por onde uma ária não possa começar, não há determinação que não possa ser a primeira de uma certa seqüência. O exercício combina sempre de modo diferente estas determinações, os dedos adquirem cada vez mais facilidade: enfim, eles obedecem, como por si próprios, a uma seqüência de movimentos determinados, e obedecem sem esforço, sem que seja necessário que me concentre. É desta maneira que os órgãos dos sentidos, tendo contraído hábitos diferentes, se movem por si próprios, sem que a alma tenha mais necessidade de zelar continuamente sobre eles para regular seus movimentos.

O CÉREBRO CONTRAI SEMELHANTES HÁBITOS. ELES SÃO A CAUSA FÍSICA E OCASIONAL DA MEMÓRIA.

Mas o cérebro é o órgão principal: é um centro comum onde todos se reúnem, e de onde todos parecem nascer. Julgando, portanto, o cérebro pelos outros sentidos, teremos o direito de concluir que todos os hábitos do corpo passam por ele, e, que, conseqüentemente, as fibras que o compõem, cada qual, pela sua flexibilidade, com movimentos de toda espécie, adquirem, como os dedos, o hábito de obedecer a diferentes seqüências de movimentos determinados. Assim sendo, o poder que tem meu cérebro de me lembrar de um objeto não pode ser senão a facilidade que ele adquiriu de se mover por si próprio da mesma maneira que ele se havia movido quando este objeto impressionava meus sentidos.

A causa física e ocasional, que conserva e que lembra as idéias, está, então,

nas determinações de que o cérebro, este órgão principal do sentimento, constituiu um hábito, e que subsistem ou se reproduzem até quando nossos sentidos cessam de concorrer para isto. Não recordaríamos os objetos que tínhamos visto, escutado, tocado, se o movimento não recebesse as mesmas determinações no momento em que vemos, escutamos, tocamos. Numa palavra, a ação mecânica segue as mesmas leis, seja quando se experimenta uma sensação, seja quando se lembra somente de havê-la experimentado: a memória é apenas uma maneira de sentir.

AS IDÉIAS DAS QUAIS NÃO SE PENSA MAIS NÃO ESTÃO EM NENHUMA PARTE.

Escutei freqüentemente perguntar: *Em que se transforma as idéias nas quais não se pensa mais? Onde elas se conservam? De onde elas voltam quando elas se apresentam novamente? É na alma que elas existem durante estes longos intervalos quando não pensamos nelas? É no corpo?*

Por estas perguntas e pelas respostas que dão os metafísicos, acreditar-se-ia que as idéias são como todas as coisas de que fazemos provisões e que a memória é apenas um grande armazém. Seria bastante razoável atribuir existência às figuras diferentes que um corpo teve sucessivamente e perguntar: *O que acontece com a qualidade "redondo" deste corpo quando ele toma uma outra forma? Onde ela se conserva? E quando este corpo se torna novamente redondo, de onde lhe vem esta qualidade?*

As idéias são, como as sensações, maneiras de ser da alma. Elas existem enquanto a modificam; não deixam de existir desde que cessam de modificá-la. Procurar na alma aquelas que não penso absolutamente é procurá-las onde não estão mais: procurá-las no corpo é procurá-las onde elas jamais estiveram. Onde estão elas então? Em nenhuma parte.

COMO AS IDÉIAS SE REPRODUZEM.

Não seria absurdo perguntar onde estão os sons de um cravo, quando este instrumento cessa de tocar? E não se responderia: *Eles não estão em nenhuma parte: mas, se os dedos tocam o cravo e se movem como eles se moveram, reproduzirão os mesmos sons.*

Responderei então que minhas idéias não estão em nenhuma parte, quando minha alma cessa de pensar nelas, mas que elas voltarão a mim logo que os movimentos próprios para reproduzi-las se renovem.

Ainda que eu não conheça o mecanismo do cérebro, posso julgar que suas diferentes partes adquiriram a facilidade de se mover por si próprias, da mesma maneira que elas foram movidas pela ação dos sentidos; que os hábitos deste órgão se conservam; que todas as vezes que ele obedece, perfaz as mesmas idéias, porque os mesmos movimentos se renovam nele. Numa palavra, têm-se idéias na memória, como se têm sob os dedos teclas de cravo: isto é, que o

cérebro tem, como todos os outros sentidos, a facilidade de se mover segundo determinações às quais se habituou. Experimentamos sensações como um cravo reproduz sons. Os órgãos exteriores do corpo humano são como as teclas, os objetos que os impressionam são como os dedos sobre o cravo, os órgãos internos são como o corpo do cravo, as sensações ou as idéias são como os sons; e a memória ocorre quando as idéias que foram produzidas pela ação dos objetos sobre os sentidos são reproduzidas pelos movimentos aos quais o cérebro se habituou.

TODOS OS FENÔMENOS DA MEMÓRIA SE EXPLICAM PELOS HÁBITOS DO CÉREBRO.

Se a memória, lenta ou rápida, descreve as coisas, ora ordenadamente, ora confusamente, é porque a multidão de idéias cria no cérebro movimentos tão numerosos e tão variados, que não é possível que se reproduzam sempre com a mesma facilidade e a mesma exatidão.

Todos os fenômenos da memória dependem de hábitos contraídos pelas partes móveis e flexíveis do cérebro. Todos os movimentos, de que estas partes são suscetíveis, estão ligados uns aos outros, como todas as idéias que eles provocam estão ligadas entre si.

É desta maneira que os movimentos dos dedos sobre o cravo estão ligados entre si, como os sons do canto que se escuta: o canto é lento se os dedos se movem lentamente e ele é confuso se os movimentos dos dedos se confundem. Assim como a quantidade de peças musicais que se aprende dificulta os dedos de conservar os hábitos próprios para executá-las com facilidade e nitidez, da mesma maneira a quantidade de coisas que se quer lembrar dificulta freqüentemente o cérebro de conservar os hábitos próprios para projetar as idéias com facilidade e precisão.

Quando um hábil organista põe sem intenção as mãos sobre um cravo, os primeiros sons que ele faz escutar determinam seus dedos a continuar e a obedecer a uma seqüência de movimentos que produzam uma seqüência de sons cuja melodia e harmonia chegam a surpreendê-lo. No entanto, ele conduz seus dedos naturalmente e sem esforço.

É, destarte, que um primeiro movimento, provocado no cérebro pela ação de um objeto sobre nossos sentidos, determina uma seqüência de movimentos que descreve uma seqüência de idéias. Nossa memória está sempre em ação porque nossos sentidos, continuamente expostos a impressões de objetos, não cessam de agir sobre nosso cérebro. O cérebro, permanentemente excitado pelos órgãos, não obedece somente à impressão que recebe imediatamente, obedece ainda a todos os movimentos que esta primeira impressão deve reproduzir. Ele se conduz, por hábito, de movimento em movimento, antecipa a ação dos sentidos, descreve longas seqüências de idéias. Faz mais: reage sobre os sentidos com vivacidade, reenvia-lhes as sensações que eles lhe haviam enviado antes e nos persuade que vemos o que não vemos.

Assim como os dedos conservam o hábito de uma seqüência de movimentos e podem, a qualquer momento, se mover como eles se moveram, o cérebro conserva igualmente seus hábitos e, tendo uma vez sido excitado pela ação dos sentidos, ele próprio passa pelos movimentos que lhe são familiares e lembra as idéias.

Mas como se executam estes movimentos? Como seguem diferentes determinações? É o que é impossível de aprofundar. Se se fizessem estas perguntas sobre os hábitos dos dedos, também eu não poderia responder. Não tentarei então me perder em conjeturas. Basta-me julgar os hábitos do cérebro pelos hábitos de cada sentido: é preciso se contentar em saber que o mesmo mecanismo, qualquer que seja, dá, conserva e reproduz as idéias.

A MEMÓRIA TEM SUA SEDE NO CÉREBRO E EM TODOS OS ÓRGÃOS QUE TRANSMITEM IDÉIAS.

Acabamos de ver que a memória tem a sua sede principalmente no cérebro: parece-me que a tem também em todos os órgãos de nossas sensações, pois deve tê-la em todas as partes onde está a causa ocasional das idéias que lembramos. Ora, se para termos pela primeira vez uma idéia foi necessário que os sentidos agissem sobre o cérebro, é evidente que a lembrança desta idéia se desprenderá quando, por sua vez, o cérebro agir sobre os sentidos. Este comércio de ação é portanto necessário para suscitar a idéia de uma sensação passada, como é necessário para produzir uma sensação atual. Com efeito, só representamos bem uma figura quando nossas mãos retomam a mesma forma que o tato lhes tinha feito conhecer. Neste caso, a memória nos fala uma linguagem de ação.

A memória de uma ária que se executa tem sua sede nos dedos, no ouvido e no cérebro: nos dedos, que criaram um hábito de uma seqüência de movimentos; no ouvido, que não julga os dedos, e que não os dirige necessariamente, a não ser porque ele criou por seu lado um hábito de uma outra seqüência de movimentos; e no cérebro, que criou um hábito de se orientar pelas formas que correspondem exatamente aos hábitos dos dedos e aos do ouvido.

Notam-se facilmente os hábitos que os dedos contraíram: não se pode da mesma maneira observar os do ouvido, menos ainda os do cérebro: mas a analogia prova que eles existem.

Poder-se-ia saber uma língua, se o cérebro não tivesse hábitos correspondentes aos do ouvido para escutá-la, aos da boca para falá-la, aos dos olhos para lê-la? A lembrança de uma língua, então, não reside *unicamente nos* hábitos do cérebro, reside também nos hábitos dos órgãos da audição, da palavra e da visão.

EXPLICAÇÃO DOS SONHOS.

Segundo os princípios que acabo de estabelecer, seria fácil explicar os sonhos: pois as idéias que temos no sono se assemelham bastante à execução de um organista, que, nos momentos de distração, deixa seus dedos se movi-

mentarem ao acaso. Certamente, seus dedos só fazem o que aprenderam a fazer, mas não o fazem na mesma ordem, emendam passagens diferentes tiradas de trechos diversos que estudaram.

Julguemos então por analogia o que se passa no cérebro, segundo o que observamos nos hábitos de uma mão exercitada num instrumento. Concluiremos que os sonhos são o efeito da ação deste principal órgão sobre os sentidos, que, no meio do repouso de todas as partes do corpo, conserva a atividade suficiente para obedecer a alguns de seus hábitos. Ora, desde que o cérebro se mova como fora movido quando tínhamos sensações, ele age sobre os sentidos, ouvimos e vemos: é deste modo que um aleijado crê sentir a mão que não tem mais. Porém, em semelhante caso, o cérebro descreve as coisas desordenadamente, porque os hábitos, cuja ação está interrompida pelo sono, interceptam um grande número de idéias.

A MEMÓRIA SE PERDE, PORQUE O CÉREBRO PERDE SEUS HÁBITOS.

Agora que explicamos como se contraem os hábitos que produzem a memória, será fácil compreender como se perdem.

Primeiramente, se eles não forem continuamente conservados, ou, pelo menos, renovados freqüentemente. É o que acontecerá com os hábitos que não forem requisitados pelos sentidos.

Em segundo lugar, se eles se multiplicam desmesuradamente, haverá alguns que negligenciaremos. Do mesmo modo, perdemos conhecimentos, enquanto adquirimos novos.

Em terceiro lugar, uma indisposição no cérebro enfraqueceria ou perturbaria a memória, se ela criasse um obstáculo a alguns dos movimentos a que o cérebro se habituou. Se a indisposição impedisse todos os hábitos do cérebro, não nos lembraríamos de nada.

Em quarto lugar, uma paralisia nos órgãos produziria o mesmo efeito: os hábitos do cérebro se perderiam pouco a pouco, se isolados da ação dos sentidos.

Enfim, a velhice arruína a memória. Então as partes do cérebro são como dedos que não são mais flexíveis para se moverem segundo todas as determinações que lhes eram familiares. Os hábitos se perdem pouco a pouco; só restam sensações fracas que vão logo escapar: o movimento que parece entretê-las está prestes a se encerrar.

CONCLUSÃO.

O princípio físico e ocasional da sensibilidade reside unicamente em certas determinações, de que é suscetível o movimento que faz vegetar o animal. O princípio físico e ocasional da memória está nestas determinações, quando se tornaram hábitos. É a analogia que nos autoriza a supor que, nos órgãos que não podemos observar, ocorre algo de semelhante ao que observamos nos outros. Ignoro por qual mecanismo minha mão tem mais flexibilidade e mobilidade para

contrair o hábito de certas determinações de movimentos, mas sei que existe nela flexibilidade, mobilidade, exercício, hábitos, e suponho que tudo isto se reencontra no cérebro e nos órgãos que são, com ele, a sede da memória.

Por isso, só tenho certamente uma idéia bastante imperfeita das causas físicas e ocasionais da sensibilidade e da memória; ignoro totalmente os primeiros princípios. Reconheço que haja em nós um movimento e não posso compreender por qual força ele é produzido. Reconheço que este movimento seja capaz de diferentes determinações e que não possa descobrir o mecanismo que os regula. Tenho apenas a vantagem de haver livrado de toda hipótese arbitrária este pouco de conhecimento que temos sobre uma matéria das mais obscuras. É, acredito, ao que os físicos devem se limitar todas as vezes que queiram fazer sistemas sobre coisas de que não é possível observar as causas primeiras.

SEGUNDA PARTE

A ANÁLISE CONSIDERADA EM SEUS MEIOS E EM SEUS EFEITOS OU A ARTE DE RACIOCINAR REDUZIDA A UMA LÍNGUA BEM FEITA

Conhecemos a origem e a geração de todas as idéias, conhecemos de igual maneira a origem e a geração de todas as faculdades da alma e sabemos que a análise, que nos conduziu a estes conhecimentos, é o único método que pode nos conduzir a outros. Ela é, propriamente, a alavanca do espírito. É preciso estudá-la e vamos considerá-la por seus meios e seus efeitos.

CAPÍTULO I

Como os conhecimentos que devemos à natureza constituem um sistema onde tudo está perfeitamente ligado e como nos extraviamos quando esquecemos suas lições.

COMO A NATUREZA NOS ENSINA A RACIOCINAR, ELA PRÓPRIA REGULANDO O USO DE NOSSAS FACULDADES.

Vimos que, pela palavra *desejo,* só podemos entender a direção de nossas faculdades sobre as coisas de que temos necessidade. Temos, então, desejos porque temos necessidades a satisfazer. Desta maneira, necessidades, desejos, eis o motivo de todas as nossas buscas.

Nossas necessidades e os meios de satisfazê-las têm sua razão na conformação de nossos órgãos e nas relações das coisas a esta conformação. Por exemplo, a maneira pela qual sou feito determina as espécies de alimentos de que tenho necessidade, e a maneira pela qual os produtos do solo estão conformados determina os que podem me servir de alimentos.

Posso ter de todas estas diferentes conformações apenas um conhecimento bastante imperfeito, eu as ignoro a bem dizer: mas a experiência me ensina o uso de coisas que me são absolutamente necessárias. Sou instruído pelo prazer ou pela dor e o sou inteiramente: ser-me-ia inútil saber mais e a natureza limita aqui suas lições.

Vemos em suas lições um sistema cujas partes estão perfeitamente ordenadas. Se há em mim necessidades e desejos, há fora de mim objetos feitos para satisfazê-los e tenho a faculdade para conhecê-los e desfrutá-los.

Este sistema encerra naturalmente meus conhecimentos numa esfera de

um pequeno número de necessidades e de um pequeno número de coisas para meu uso. Mas, se meus conhecimentos não são numerosos, estão bem ordenados, porque os adquiri na mesma ordem de minhas necessidades e na mesma ordem das relações das coisas que estão a meu alcance.

Vejo, então, na esfera de meus conhecimentos um sistema que corresponde àquele que o autor de minha natureza seguiu quando me constituiu. Não é surpreendente, se minhas necessidades e minhas faculdades são dadas, minhas buscas e meus conhecimentos são ao mesmo tempo dados.

Tudo está igualmente ligado tanto em um sistema quanto no outro. Meus órgãos, as sensações que experimento, os juízos que trago, a experiência que os confirma, ou que os corrige, constituem tanto um quanto o outro um sistema para minha conservação e é evidente que aquele que me fez só tenha disposto com tanta ordem apenas para zelar sobre mim. Eis o sistema que seria preciso estudar para aprender a raciocinar.

Não se poderia observar as faculdades que nossa conformação nos dá, o uso que ela nos faz processar, numa palavra, não se poderia unicamente através dela observar o que fazemos. Suas lições, se as soubéssemos aproveitar, seriam a melhor de todas as lógicas.

Com efeito, o que nos ensina nossa conformação? Evitar o que nos pode prejudicar e procurar o que nos pode ser útil. Mas será necessário para isso julgarmos a essência dos seres? O autor de nossa natureza não o exige. Ele sabe que não colocou estas essências ao nosso alcance: quer somente que conheçamos as relações que as coisas têm conosco e entre si, quando o conhecimento destas últimas pode nos ser de alguma utilidade.

Temos um meio para julgar estas relações e é único: observar as sensações que os objetos efetuam sobre nós. Nossas sensações podem se estender, a própria esfera de nossos conhecimentos pode se estender: para além disso, toda descoberta nos é interditada.

A ordem que nossa natureza ou conformação estabelece entre nossas necessidades e as coisas vai indicar-nos a ordem na qual devemos estudar as relações essenciais para o nosso conhecimento. Quanto mais dóceis formos às suas lições, mais prementes serão nossas necessidades, faremos o que ela nos indica e observaremos ordenadamente. Ela nos obriga a uma análise desde o princípio.

Nossas buscas se limitam aos meios de satisfazer o pequeno número de necessidades que nossa natureza nos fornece. Se nossas primeiras observações forem bem feitas, o uso que fizermos das coisas as confirmará imediatamente: se elas forem mal feitas, este mesmo uso as destruirá rapidamente, e indicando-nos outras observações para fazer. Desta maneira, podemos desconfiar, porque elas se encontram em nosso caminho: mas este caminho é o da verdade, e para ela nos conduz.

Observar relações, confirmar estes juízos por novas observações ou corrigi-los observando novamente, eis, então, o que a natureza nos obriga a fazer

e assim faremos cada vez que adquirirmos um novo conhecimento. Esta é a arte de raciocinar: é simples como a natureza no-lo ensina.

COMO, ESQUECENDO AS LIÇÕES DA NATUREZA, RACIOCINAMOS SEGUNDO MAUS HÁBITOS.

Parece que conhecemos esta arte nos limites em que é possível conhecê-la. Isto seria verdade, se tivéssemos sempre sido capazes de notar que é a natureza que ensina esta arte e que só ela pode ensiná-la: pois, então, teríamos prosseguido como ela nos obrigou a começar.

Mas percebemos isto demasiado tarde, ou melhor, pela primeira vez. É pela primeira vez que vemos nas lições da natureza todo o artifício desta análise, que deu aos homens de gênio o poder de criar as ciências ou de alargar os limites.

Temos esquecido estas lições; e, ao invés de observar as coisas que queríamos conhecer, nós as imaginamos. De suposições falsas em suposições falsas, extraviamo-nos, entre uma infinidade de erros, estes erros tendo-se tornado preconceitos, tommo-los, por este motivo, por princípios extraviamo-nos, desta maneira, cada vez mais. Passamos, então, a raciocinar somente através dos maus hábitos que havíamos contraído. A arte de abusar das palavras foi para nós a arte de raciocinar: arbitrária, frívola, absurda, houve todos os vícios das imaginações desregradas.

Para aprender a raciocinar, devemos corrigir todos estes maus hábitos. Eis o que hoje torna tão difícil esta arte, que seria fácil por si própria. Pois obedecemos a estes hábitos mais facilmente do que a naturtza. Chamamo-los uma segunda natureza, para desculpar nossa fraqueza ou nossa cegueira; porém, é uma natureza alterada e corrompida.

Notamos que, para contrair um hábito, basta fazê-lo, e que, para perdê-lo, basta cessar de fazê-lo. Parece que uma coisa é tão fácil quanto a outra e, no entanto, não ocorre assim. Ocorre que, ao contrair um hábito, pensamos antes de fazê-lo; e, quando queremos perdê-lo, o fazemos sem pensar. Além disso, quando os hábitos se tornaram o que denominamos uma segunda natureza, é-nos quase impossível perceber que eles são maus. As descobertas desta espécie são as mais difíceis: assim elas escapam em maior número.

Eu só ouço falar em hábitos do espírito: pois, quando se trata dos hábitos do corpo, todos estão em condições de julgar. A experiência basta para nos ensinar se eles são úteis ou prejudiciais; e, quando não são nem uma coisa nem outra, o uso faz disso o que quer e julgamos segundo ele.

Infelizmente, os hábitos da alma estão da mesma maneira submetidos aos caprichos do uso, que parecem não permitir nem dúvida nem exame e são muito mais contagiosos, quando o espírito tiver tanto repugnância para ver seus defeitos quanto preguiça para refletir sobre si próprio. Alguns se envergonhariam de não pensar como todos: outros se cansariam de pensar unicamente

segundo eles próprios; e, se alguns têm a ambição de se destacar, freqüentemente é para pensar pior ainda. Em contradição com eles mesmos, não pensarão como os outros e, no entanto, só toleram que se pense como eles.

ERROS NOS QUAIS ESTES HÁBITOS NOS FAZEM CAIR.

Se queremos conhecer os maus hábitos do espírito humano, observemos as diferentes opiniões dos povos. Vejamos as idéias falsas, contraditórias, absurdas que a superstição espalhou por todo o lugar e julguemos a força dos hábitos e como a paixão faz respeitar mais o erro do que a verdade.

Consideremos as nações desde o seu princípio até a sua decadência e veremos os preconceitos se multiplicarem com as desordens: surpreender-nos-emos com a pouca luz que encontraremos nos próprios séculos que se denominam iluminados. Geralmente, que legislações! que governos! que jurisprudência! Poucos povos tiveram boas leis! E como duraram pouco!

Enfim, se observarmos o espírito filósofico nos gregos, nos romanos e nos povos que os sucederam, veremos, nas opiniões que se transmitem de era para era, o quanto a arte de regular o pensamento foi pouco conhecida em todos os séculos. A ignorância em que permanecemos até hoje nos causará espanto, se considerarmos que descendemos de homens de gênio que ampliaram nossos conhecimentos. Este é o caráter geral das seitas: ansiedade de domínio, eis sua única verdade. Elas querem, acima de tudo, se destacar. Polemizam questões frívolas, expressam-se mediante jargões ininteligíveis, observam pouco, tomam seus sonhos como interpretações da natureza; enfim, ocupadas de se prejudicarem umas às outras e de fazer novos prosélitos, empregam para este efeito todos os meios e sacrificam tudo pelas opiniões que querem difundir.

A verdade é, então, difícil de reconhecer entre tantos sistemas monstruosos, que se conservaram pelas causas que os produziram, isto é, pelas superstições, pelos governos e pela má filosofia. Os erros, demasiado ligados uns aos outros, se defendem mutuamente. Em vão combater-se-iam alguns: seria preciso destruí-los todos ao mesmo tempo, isto é, seria preciso mudar completamente todos os hábitos do espírito humano. Mas estes hábitos estão muito arraigados: são conservados pelas paixões que nos cegam. Se, por acaso, existirem alguns homens capazes de abrir os olhos, são demasiado fracos para corrigirem: os poderes querem que os abusos e os preconceitos durem.

ÚNICO MEIO DE COLOCAR ORDEM NA FACULDADE DE PENSAR.

Todos estes erros parecem supor em nós hábitos maus e juízos falsos tomados como verdadeiros. No entanto, todos têm a mesma origem e provêm igualmente do hábito de nos servirmos de palavras antes de determinar seu significado e ter sentido a necessidade de determiná-lo. Não observamos nada não sabemos o quanto é necessário observar. Julgamos precipitadamente sem nos darmos conta dos juízos que transmitimos e acreditamos adquirir conhec

mentos aprendendo palavras que são apenas palavras. Porque, em nossa infância, pensamos segundo os outros, adotamos todos os preconceitos. Quando atingimos uma idade onde acreditamos pensar segundo nós próprios, continuamos a pensar segundo os outros, porque pensamos segundo os preconceitos que eles nos deram. Então, quanto mais o espírito parece fazer progressos, mais se extravia e os erros se acumulam de gerações em gerações. Quando as coisas atingem este ponto, há apenas um meio de recolocar a ordem na faculdade de pensar: é esquecer tudo o que aprendemos, retomar nossas idéias em sua origem, seguir a geração e refazer, como diz Bacon, o entendimento humano.

Quanto mais alguém for instruído, mais dificuldade encontrará em recolocar ordem na faculdade de pensar. Desta maneira, obras que tratam das ciências com grande nitidez, precisão e ordem não estariam do mesmo modo ao alcance de todos. Aqueles que nunca tivessem estudado nada as entenderiam melhor do que aqueles que fizeram grandes estudos, e, sobretudo, do que aqueles que escreveram muito sobre as ciências. Seria quase impossível que estes lessem tais obras como devem ser lidas. Uma boa lógica faria nos espíritos uma revolução muito lenta e só o tempo poderia demonstrar utilidade algum dia.

Eis portanto os efeitos de uma má educação e esta educação é má apenas porque contraria a natureza. As crianças são determinadas por suas necessidades a serem observadoras e analistas; e têm, através de suas faculdades originais, condições para tanto: já o são de algum modo, na medida em que só a natureza as conduziu. Mas quando nós começamos a conduzi-las, interditamos-lhes toda observação e toda análise. Supomos que elas não raciocinam, porque não sabemos raciocinar com elas, e, esperando uma idade de razão, que começara sem nós e que atrasamos com todo o nosso poder, condenamo-las a julgar apenas segundo nossas opiniões, nossos preconceitos e nossos erros. É preciso, portanto, que elas não tenham espírito, ou que tenham apenas um espírito falso. Se algumas se destacam, é porque têm em sua conformação bastante energia para vencer cedo ou tarde os obstáculos que colocamos ao desenvolvimento de seus talentos: as outras são plantas que mutilamos até a raiz e que morrem estéreis.

CAPÍTULO II

Como a linguagem de ação analisa o pensamento

SÓ PODEMOS ANALISAR POR MEIO DE UMA LINGUAGEM.

Só podemos raciocinar pelos meios que nos são dados ou indicados pela natureza. É preciso portanto observar estes meios e tentar descobrir como eles são seguros algumas vezes e por que nós não o somos sempre.

Acabamos de ver que a causa de nossos erros está no hábito de julgar segundo palavras de que não determinamos o sentido: vimos, na primeira parte.

que as palavras nos são absolutamente necessárias para formar idéias de todas as espécies. Veremos logo que as idéias abstratas e gerais são apenas denominações. Portanto, tudo confirmará que só pensamos com a ajuda das palavras. É o suficiente para compreender que a arte de raciocinar começou com as línguas, que só pôde haver progresso na medida em que elas se fizeram e que, conseqüentemente, devem conter todos os meios que podemos ter para analisar bem ou mal. É preciso portanto observar as línguas: é preciso até, se quisermos conhecer o que foram em seu nascimento, observar a linguagem de ação segundo a qual foram feitas. É por este caminho que vamos começar.

OS ELEMENTOS DA LINGUAGEM DE AÇÃO SÃO INATOS.

Os elementos da linguagem de ação nasceram com o homem e estes elementos são os órgãos que o autor de nossa natureza nos deu. Desta maneira, há uma linguagem inata, ainda que não haja idéias que o sejam. Com efeito, seria preciso que os elementos de uma linguagem qualquer, preparados antecipadamente, precedessem nossas idéias, porque, sem signos de qualquer espécie, nos seria impossível analisar nossos pensamentos, para darmos conta do que pensamos, isto é, para vê-lo de maneira distinta.

Assim nossa conformação exterior é destinada a representar tudo o que se passa na alma: é a expressão de nossos sentimentos e de nossos juízos e, quando ela fala, nada pode ficar escondido.

POR QUE, NO PRIMEIRO INSTANTE, TUDO ESTÁ CONFUSO NESTA LINGUAGEM.

O caráter da ação não é analisar. Como ela representa os sentimentos, porque é efeito deles, representa ao mesmo tempo todos aqueles que experimentamos no próprio instante e as idéias simultâneas em nosso pensamento são naturalmente simultâneas nesta linguagem.

Mas uma infinidade de idéias simultâneas se distinguiriam apenas na medida em que os habituássemos a observá-las umas após as outras. É a este hábito que devemos a vantagem de diferenciá-las imediatamente e com tal facilidade que surpreende os que não o têm. Por que, por exemplo, um músico distingue na harmonia todas as notas que ouvimos ao mesmo tempo? É que seu ouvido está exercitado a ouvir sons e apreciá-los.

Os homens começam a exprimir a linguagem de ação assim que eles sentem e a exprimem sem ter o projeto de comunicar seus pensamentos. Eles não formarão o projeto de exprimi-la para se comunicar, a não ser quando perceberem que foram compreendidos: mas, no princípio, eles não projetam nada, porque não observaram nada.

Tudo está confuso para eles em sua linguagem, não diferenciarão nada, na medida em que não tiverem aprendido a fazer a análise de seus pensamentos.

Mas, embora tudo esteja confuso em sua linguagem, ela contém, no entanto, tudo o que eles sentem: contém tudo o que diferenciarem quando souberem

analisar seus pensamentos, isto é, desejos, temores, juízos, raciocínios, numa palavra, todas as operações de que a alma é capaz. Enfim, se tudo não estivesse presente, a análise não encontraria nada. Vejamos como estes homens aprenderão com a natureza a analisar todas as coisas.

COMO, EM SEGUIDA, A LINGUAGEM SE TORNA UM MÉTODO ANALÍTICO.

Eles têm necessidade de se ajudar mutuamente, portanto cada um deles tem necessidade de se comunicar e, conseqüentemente, de compreender a si próprio.

No primeiro instante, eles obedecem à natureza e, sem projeto, como acabamos de notar, exprimem ao mesmo tempo tudo o que eles sentem, porque é natural à sua ação exprimir-se desta maneira. No entanto, aquele que escuta com os olhos não conseguirá compreender, se não decompuser esta ação, para nela observar os movimentos um após o outro. Mas lhe é natural decompô-la e conseqüentemente a decompõe, mesmo sem ter pensado nisso. Pois, se vê na ação ao mesmo tempo todos os movimentos, só vê no primeiro golpe de vista aqueles que o impressionam mais; em segundo, vê os outros, em terceiro, os outros ainda. Portanto, ele os observa sucessivamente e a análise é feita.

Cada um destes homens notará, portanto, cedo ou tarde que só compreende melhor os outros quando decompõe sua ação, e, conseqüentemente, poderá notar que tem necessidade, para se comunicar, de decompor a sua própria. Então, ele se habituará, pouco a pouco, a repetir os movimentos, um após o outro, que a natureza o obrigou a fazer de uma só vez, e a linguagem de ação tornar-se-á naturalmente para ele um método analítico. Chamo um *método,* porque a sucessão de movimentos não se processará arbitrariamente e sem regras: pois a ação sendo o efeito das necessidades e das circunstâncias em que nos encontramos, é natural que ela se decomponha na ordem dada pelas necessidades e pelas circunstâncias. Embora esta ordem possa variar, e varia, não pode jamais ser arbitrária. É desta maneira que, num quadro, o lugar de cada personagem, sua ação e seu caráter são determinados, quando o sujeito é dado com todas as suas circunstâncias.

Decompondo sua ação, este homem decompõe seu pensamento para ele como para os outros; ele a analisa e se comunica, porque compreende a si próprio.

Como a ação total é o quadro de todo o pensamento, as ações parciais também são quadros de idéias que fazem parte dela. Portanto, se ele decompuser ainda suas ações parciais, decomporá igualmente as idéias parciais de que são os signos e formará continuamente novas idéias distintas.

Este meio, o único que ele possui para analisar seu pensamento, poderá desenvolvê-lo até nos mínimos detalhes: pois, sendo dados os primeiros signos de uma linguagem, só nos resta consultar a analogia e ela fornecerá *todos* os outros.

Não haverá, portanto, idéias a que a linguagem de ação não possa se

referir e ela se referirá a estas idéias com tanto maior clareza e precisão quanto a analogia se mostrar mais nitidamente na seqüência de signos que se terá escolhido. Signos absolutamente arbitrários não serão entendidos, porque, não havendo análogos, a acepção de um signo conhecido não conduzirá à acepção de um signo desconhecido. Assim, é a analogia que faz todo o artifício das línguas: elas são fáceis, claras e precisas, à proporção que a analogia se mostrar de uma maneira mais nítida.

Acabo de dizer que *há uma língua inata, ainda que não haja idéias que o sejam.* Esta verdade, que poderia não ter sido aprendida, é demonstrada pelas observações que a seguem e a explicam.

A linguagem que denomino inata é uma linguagem que não aprendemos, porque é o efeito natural e imediato de toda a nossa conformação. Ela exprime ao mesmo tempo o que sentimos: não é um método analítico; não decompõe nossas sensações; evidencia apenas o que elas contêm; não fornece, portanto, idéias.

Quando a linguagem se tornar um método analítico, então decomporá as sensações e fornecerá idéias: mas, como método, se aprende, e, conseqüentemente, sob este aspecto, não é inata.

Pelo contrário, sob qualquer aspecto que se considerar as idéias, nenhuma seria inata. Se é verdadeiro que elas existem todas em nossas sensações, não é menos verdadeiro que elas não existem nas idéias, enquanto não soubermos observá-las. Eis o que faz com que o sábio e o ignorante não se assemelhem nas idéias, ainda que possuindo a mesma organização. Assemelham-se na maneira de sentir. Nasceram ambos com as mesmas sensações, como com a mesma ignorância: porém um analisou mais do que o outro. Ora, se é a análise que fornece as idéias, elas são adquiridas, pois a própria análise se aprende. Não há, portanto, idéias inatas.

Raciocina-se mal quando se diz: *Esta idéia está em nossas sensações, portanto temos esta idéia,* mas, no entanto, não se pára de insistir neste raciocínio. Porque ninguém havia ainda notado que nossas línguas são métodos analíticos, apenas não se notava que só analisamos através deles e se ignorava que nós devemos a eles todos os nossos conhecimentos. Também a metafísica de muitos escritores não é senão um jargão ininteligível para eles como para os outros.

CAPÍTULO III

Como as línguas são métodos analíticos. Imperfeição destes métodos.

AS LÍNGUAS SÃO MÉTODOS ANALÍTICOS.

Conceber-se-á facilmente como as línguas são métodos analíticos, se tivermos concebido como a linguagem de ação também o é e se houvermos compreendido

que, sem esta última linguagem, os homens teriam permanecido na impotência de analisar seus pensamentos, reconhecer-se-ia que, havendo cessado de exprimi-la, não analisariam, se não fossem supridos pela linguagem de sons articulados. A análise não se faz e não pode se fazer a não ser com signos.

É preciso notar que, se ela não fosse, de imediato, feita com os signos da linguagem de ação, não seria nunca feita com os sons articulados de nossas línguas. Com efeito, como uma palavra teria se tornado o signo de uma idéia, se esta idéia não tivesse podido se exibir na linguagem de ação? E como esta linguagem a exibiria, se ela não a tivesse distinguido de todas as outras?

ELAS COMEÇARAM, COMO TODAS AS INVENÇÕES DOS HOMENS, ANTES QUE SE PROJETASSE FAZÊ-LAS.

Os homens ignoram tudo o que podem, enquanto que a experiência não lhes fez ver o que fazem segundo a natureza unicamente. É porque nunca as fizeram intencionalmente que eles fizeram coisas sem elaborar o projeto de fazê-las. Acredito que esta observação se confirmará sempre e acredito ainda que, se ela não houvesse escapado, raciocinar-se-ia melhor do que se procede.

Eles só pensaram em fazer análise depois de haver observado que tinham feito: não pensaram em falar a linguagem de ação para se comunicar, senão depois de haver observado que foram compreendidos. Da mesma maneira só pensaram em falar com sons articulados depois de haver observado que falavam com semelhantes sons e as línguas começaram antes que se projetasse fazê-las. É deste modo que foram poetas, oradores antes de imaginar sê-lo. Numa palavra, tudo o que eles se tornaram, o foram, no primeiro instante, unicamente pela natureza; e não estudaram para sê-lo, a não ser quando observaram o que a natureza os obrigara a fazer. Ela começou tudo e sempre bem; é uma verdade que não seria demais repetir.

COMO AS LÍNGUAS FORAM MÉTODOS EXATOS.

As línguas foram métodos exatos na medida em que se falou de coisas relativas às primeiras necessidades. Pois, se acontecesse supor numa análise *o que não* se devia, a experiência não poderia deixar de apontar. Corrigir-se-iam, então, os erros e se falaria melhor.

Na verdade, as línguas eram, então, muito limitadas: mas não se deve acreditar que, por este motivo, fossem mal feitas; pode acontecer que as nossas sejam piores ainda. Com efeito, as línguas não são exatas porque falam de muitas coisas sem muita determinação, mas porque falam com clareza embora de poucas coisas.

Se, pretendendo aperfeiçoá-las, pudéssemos ter continuado como começamos, não se teria procurado novas palavras na analogia a não ser quando uma análise bem feita tivesse, realmente, trazido novas idéias e as línguas, sempre exatas, teriam sido mais ricas.

COMO ELAS SE TORNARAM MÉTODOS DEFEITUOSOS.

Mal tal não pôde acontecer. Como os homens analisam sem saber, só percebem que, se tivessem idéias exatas, eles as deveriam unicamente à análise. Não conheceram, portanto, toda a importância deste método, e analisaram menos, à medida que a necessidade de analisar se fazia sentir menos.

Ora, as primeiras necessidades estavam asseguradas, criaram-se outras menos necessárias: destas se passou às menos necessárias ainda e se chegou gradativamente a criar necessidades de pura curiosidade, necessidade de opinião, enfim, necessidades inúteis e cada vez mais frívolas.

Então, sentiu-se cada dia menos a necessidade de analisar: cedo, sentiu-se apenas o desejo de falar e se falou antes de se possuir idéias do que se queria dizer. Passou o tempo em que os juízos se colocavam naturalmente à prova da experiência. Não se tinha o menor interesse em assegurar se as coisas que se julgavam eram as mesmas que se supunham. Era comum acreditar sem exames e um juízo, de que se criara um hábito, se tornava uma opinião de que não se duvidava mais. Estes equívocos deviam ser freqüentes, porque as coisas que se julgavam não haviam sido observadas e, freqüentemente, não podiam sê-lo.

Então um primeiro juízo falso propicia um segundo e, subitamente, surgiu uma infinidade destes juízos. A analogia conduziu de erro a erro, porque se tornava conseqüente.

Eis o que aconteceu aos próprios filósofos. Não faz muito tempo que eles aprenderam a análise: sabem usá-la apenas na matemática, na física e na química. Pelo menos, não conheço quem tenha sabido aplicá-la a toda espécie de idéias. Igualmente, nenhum deles imaginou considerar as línguas como métodos analíticos.

As línguas tinham se tornado métodos bastante defeituosos. No entanto, o comércio aproximava os povos, que trocavam, de algum modo, suas opiniões e seus preconceitos, como as produções de seu solo e de sua indústria. As línguas se confundiam e a analogia não podia mais guiar o espírito na acepção das palavras. A arte de raciocinar pareceu ignorada: ter-se-ia afirmado que não era mais possível aprendê-la.

No entanto, se os homens tivessem, no primeiro instante, sido colocados pela natureza no caminho das descobertas, poderiam, por acaso, reencontrá-la ainda alguma vez: mas eles a reencontravam sem reconhecê-la, porque nunca a haviam estudado e se extraviavam novamente.

SE SE HOUVESSE NOTADO QUE AS LÍNGUAS SÃO MÉTODOS ANALÍTICOS, NÃO TERIA SIDO DIFÍCIL ENCONTRAR AS REGRAS DA ARTE DE RACIOCINAR.

Assim se fizeram durante séculos esforços vãos para descobrir as regras da arte de raciocinar. Não se sabia onde buscá-las e eram procuradas no mecanismo do discurso, mecanismo que deixava subsistir todos os vícios das línguas.

Para encontrá-las havia apenas um meio: observar nossa maneira de con-

ceber e estudá-las nas faculdades de que nossa natureza nos dotou. Seria preciso notar que as línguas não são, na verdade, senão métodos analíticos, métodos bastante defeituosos hoje, mas que foram exatos, e que poderiam sê-lo ainda. Não se viu, porque, não havendo notado o quanto as palavras nos são necessárias para fazermos idéias de todas as espécies, acreditou-se que só tinham a vantagem de ser um meio de comunicar nossos pensamentos. Além disso, como em muitos níveis, as línguas pareceram arbitrárias aos gramáticos e aos filósofos, supôs-se que elas só tinham regras para o capricho do uso, isto é, que, freqüentemente, elas não têm. Ora, todo método sempre possui regras e deve possuí-las. Não é preciso se surpreender se até hoje ninguém suspeitou que as línguas são métodos analíticos. (Curso de Estudos, *Gram.*, os oito primeiros capítulos da primeira parte.)

CAPÍTULO IV

Sobre a influência das línguas

AS LÍNGUAS FAZEM NOSSOS CONHECIMENTOS, NOSSAS OPINIÕES, NOSSOS PRECONCEITOS.

Desde que as línguas, formadas à medida que as analisamos, se tornaram métodos analíticos, concebe-se que nos é natural pensar segundo os hábitos que provêm delas. Pensamos através delas: regras de nossos juízos, criam nossos conhecimentos, nossas opiniões, nossos preconceitos. Em suma, criam todo o bem e todo o mal. Sua influência é tal que não poderia ser de outro modo.

Elas nos desviam porque são métodos imperfeitos: mas, desde que são métodos, não são imperfeitos em todos os níveis e nos conduzem bem algumas vezes. Não há ninguém que, com a ajuda única de hábitos contraídos em sua língua, não seja capaz de fazer bons raciocínios. É desta maneira que todos começamos e vemos freqüentemente homens sem estudo raciocinar melhor que outros que muito estudaram.

AS LÍNGUAS DAS CIÊNCIAS NÃO SÃO FEITAS DE MODO MELHOR.

Desejaríamos que os filósofos tivessem presidido a formação das línguas e acreditaríamos que elas teriam sido feitas de modo melhor. Para isso, seria preciso que fossem filósofos diferentes daqueles que conhecemos. É verdade que se fala com precisão em matemática, porque a álgebra, obra de gênio, é uma língua que não poderia fazer-se mal. É verdade ainda que algumas partes da física e da química foram tratadas com igual precisão por uma minoria de espíritos excelentes feitos para observar bem. Além disso, não vejo que as línguas das ciências tenham alguma vantagem. Elas possuem os mesmos defeitos que as outras e maiores ainda. Falamo-las muito freqüentemente sem nada

dizer: freqüentemente ainda as falamos apenas para dizer absurdos e, em geral, não parece que as falamos com o intuito de comunicar.

AS PRIMEIRAS LÍNGUAS VULGARES FORAM MAIS PRÓPRIAS PARA O RACIOCÍNIO.

Imagino que as primeiras línguas vulgares foram mais próprias para o raciocínio: pois a naturtza, que presidia à sua formação, começara bem. A geração das idéias e das faculdades da alma devia ser sensível nestas línguas, quando a primeira acepção de uma palavra era conhecida e quando a analogia fornecia todas as outras. Reencontravam-se nos nomes idéias que escapavam aos sentidos, os próprios nomes das idéias sensíveis de onde provinham, e, ao invés de vê-las como nomes próprios destas idéias, as víamos como expressões figuradas que apontavam sua origem. Então, por exemplo, não se perguntava se a palavra *substância* significava algo mais do que *aquilo que está sob;* se a palavra *pensamento* significava algo mais do que *pesar, ponderar, comparar.* Em suma, não se imaginaria fazer as perguntas que fazem hoje os metafísicos: as línguas, que respondiam antecipadamente a todas, não permitiriam fazê-las e não existia má metafísica.

A boa metafísica começou antes das línguas e é a ela que as línguas devem o que melhor possuem. Mas esta metafísica era menos uma ciência do que um instinto. A natureza conduzia os homens sem que soubessem e a metafísica só se tornou ciência quando cessou de ser boa.

FORAM SOBRETUDO OS FILÓSOFOS QUE FIZERAM A DESORDEM NA LINGUAGEM.

Uma língua seria superior se o povo que a fizesse cultivasse as artes e as ciências sem nada pedir a outra língua: pois a analogia, nesta língua, acusaria o progresso sensível dos conhecimentos e não se teria necessidade de procurar a história alhures. Esta seria uma língua verdadeiramente sábia, só ela o seria. Mas, quando são um conglomerado de línguas estrangeiras, confundem tudo: a analogia não pode mais fazer perceber, nas diferentes acepções das palavras, a origem e a geração dos conhecimentos, não sabemos mais colocar a precisão nos discursos, não a imaginamos; fazemos perguntas ao acaso, respondemo-las da mesma maneira; abusamos continuamente das palavras e até opiniões estranhas encontram partidários.

São os filósofos que conduziram as coisas a este estado de desordem. Quanto pior falavam, mais queriam falar: falavam tão mal que, quando lhes acontecia de pensar como todos, cada um queria ostentar uma maneira de pensar que fosse somente sua. Sutis, singulares, visionários, ininteligíveis, freqüentemente pareciam temer de não ser demasiado obscuros e ocultavam seus conhecimentos verdadeiros ou pretensos. Assim a linguagem da filosofia foi um jargão durante séculos.

Afinal, este jargão foi banido das ciências. Foi banido, digo, mas ele não se baniu a si próprio: ele procura sempre um asilo, disfarçando-se sob novas formas, e os melhores espíritos têm dificuldade em lhe barrar a entrada. Mas, afinal, as ciências fizeram progressos, porque os filósofos observaram melhor e colocaram em sua linguagem a precisão e a exatidão que haviam colocado em suas observações. Corrigiram a língua em muitos níveis e raciocinou-se melhor. É desta maneira que a arte de raciocinar seguiu todas as variações da linguagem e é o que não podia deixar de acontecer. (Curso de Estudos; *Hist. Ant.*, liv. 3, cap. 26; *Hist. Mod.*, liv. 8 e 9 ss.; enfim, livro último.)

CAPÍTULO V

Considerações sobre as idéias abstratas e gerais ou como a arte de raciocinar se reduz a uma língua bem feita

AS IDÉIAS ABSTRATAS E GERAIS SÃO APENAS DENOMINAÇÕES.

As idéias gerais, de que explicamos a formação, participam da idéia total de cada um dos indivíduos aos quais convêm e são consideradas, por este motivo, idéias parciais. A de *homem,* por exemplo, participa das idéias totais de Pedro e de Paulo, já que a encontramos tanto em Pedro como em Paulo.

Não há homem em geral. Esta idéia parcial não tem realidade fora de nós: mas tem em nosso espírito, onde ela existe separadamente das idéias totais ou individuais das quais participa.

Ela tem uma realidade em nosso espírito apenas porque a consideramos como separada de cada idéia individual e, por esse motivo, a denominamos *abstrata:* pois *abstrato* não significa outra coisa do que *separado.*

Todas as idéias gerais são, portanto, idéias abstratas e só as formamos tomando de cada idéia individual o que é comum para todos.

Mas o que é no fundo a realidade senão uma idéia geral e abstrata que existe em nosso espírito? É apenas um nome ou, se é algo mais, cessa necessariamente de ser abstrata e geral.

Quando, por exemplo, penso em *homem,* posso considerar nesta palavra apenas uma denominação comum: em tal caso, é bem evidente que minha idéia está, de alguma maneira, circunscrita neste nome, que não se estende além, e que, conseqüentemente, é apenas este próprio nome.

Se, pelo contrário, pensando em *homem,* considera nesta palavra algo mais do que uma denominação, é que, com efeito, me represento um homem; e um homem, em meu espírito como na natureza, não poderia ser o homem abstrato e geral.

As idéias abstratas são portanto apenas denominações. Se quiséssemos supor outra coisa, assemelhar-nos-íamos a um pintor que se obstinasse em querer pintar o homem em geral e que, no entanto, não pintaria senão indivíduos.

CONSEQÜENTEMENTE, A ARTE DE RACIOCINAR SE REDUZ A UMA LÍNGUA BEM FEITA.

Esta observação sobre as idéias abstratas e gerais demonstra que sua clareza e sua precisão dependem unicamente da ordem na qual fizemos as denominações de classes e que, conseqüentemente, para determinar estas espécies de idéias, há apenas um meio: fazer bem a língua.

Ela confirma o que já havíamos demonstrado, o quanto as palavras nos são necessárias: pois, se não tivéssemos denominações, não teríamos idéias abstratas; se não tivéssemos idéias abstratas, não teríamos nem gêneros nem espécies; e, se não tivéssemos nem gêneros nem espécies, não poderíamos raciocinar sobre nada. Ora, se raciocinamos apenas com a ajuda destas denominações, é uma nova prova de que só raciocinamos bem ou mal com a ajuda destas denominações, é uma nova prova de que só raciocinamos bem ou mal porque nossa língua está bem ou mal feita. A análise só nos ensinará, portanto, a raciocinar na medida em que nos ensinar a determinar as idéias abstratas e gerais; ensinarnos-á a fazer bem nossa língua e toda arte de raciocinar se reduz à arte de falar bem.

Falar, raciocinar, fazer-se idéias gerais ou abstratas é então, no fundo, a mesma coisa e esta verdade, por simples que seja, poderia passar por uma descoberta. Certamente, não se duvidou disso, manifesta-se na maneira pela qual se fala e se raciocina, manifesta-se pelo abuso que se faz das idéias gerais, manifesta-se, enfim, pelas dificuldades que acreditam encontrar para conceber idéias abstratas aqueles que têm tão poucas idéias abstratas para comunicar.

A arte de raciocinar só se reduz a uma língua bem feita, porque a ordem em nossas idéias é apenas a subordinação dos nomes dados aos gêneros e às espécies; e, desde que só temos novas idéias porque formamos novas classes, é evidente que só determinamos as idéias na medida em que determinamos as próprias classes. Então raciocinaremos bem, porque a analogia nos conduzirá em nossos juízos como na inteligência das palavras.

ESTA VERDADE BEM CONHECIDA NOS PRECAVERÁ DE MUITOS ERROS.

Convencido de que as classes são apenas denominações, só imaginaremos que existem na natureza gêneros e espécies e só veremos nestas palavras *gêneros* e *espécies,* uma maneira de classificar as coisas segundo suas relações conosco e entre si. Reconheceremos que só podemos descobrir estas relações e não pretenderemos dizer o que são. Evitaremos, conseqüentemente, muitos erros.

Se notarmos que todas estas classes só nos são necessárias porque temos necessidade, ao fazer idéias distintas, ao decompor os objetos que queremos estudar, reconheceremos não somente a limitação de nosso espírito, veremos onde estão os limites e não pensaremos em ultrapassá-los. Não nos perderemos em indagações vãs: ao invés de procurar o que não podemos encontrar, encontraremos o que estará a nosso alcance. Será preciso para isso apenas

formar idéias exatas: o que saberemos sempre fazer, quando soubermos nos servir das palavras.

Ora, saberemos nos servir das palavras quando, ao invés de procurar essências que não podemos nelas colocar, apenas procuraremos o que nós nelas colocamos, as relações das coisas conosco e entre si.

Saberemos servir-nos delas quando, considerando-as em relação à limitação de nosso espírito, as olharmos como um meio de que temos necessidade para pensar. Então sentiremos que a maior analogia deve determinar a escolha, que deve determinar todas as acepções, e nos limitaremos ao número de palavras de que temos necessidade. Não nos perderemos entre distinções frívolas, divisões, subdivisões sem fim e palavras estrangeiras que se tornam bárbaras em nossa língua.

Enfim, saberemos servir-nos das palavras, quando a análise nos tiver feito contrair o hábito de procurar a primeira acepção em seu primeiro emprego e todas as outras na analogia.

É A ANÁLISE QUE FAZ AS LÍNGUAS E QUE CRIA AS ARTES E AS CIÊNCIAS.

É apenas à análise que devemos o poder de abstrair e de generalizar. Ela faz as línguas, dá-nos, portanto, idéias exatas de todas as espécies. Em suma, é por ela que nos tornamos capazes de criar as artes e as ciências. Ou melhor, é ela que as criou. Fez todas as descobertas e tivemos apenas que segui-la. A imaginação, pela qual atribuímos todos os talentos, não seria nada sem a análise.

Ela não seria nada! Engano-me: seria uma fonte de opiniões, de preconceitos, de erros e só construiríamos sonhos extravagantes, se a análise não a regulasse algumas vezes. Com efeito, os escritores que têm apenas a imaginação fazem outra coisa?

O caminho que a análise desenha é marcado por uma seqüência de observações bem feitas e caminhamos por ele com um passo seguro, porque sabemos sempre onde estamos e porque vemos sempre onde vamos. Além disso, a análise nos ajuda com tudo o que nos pode ser de alguma valia. Nosso espírito tão fraco em si próprio encontra nela alavancas de toda espécie e observa os fenômenos da natureza, de alguma maneira, como se os regulasse.

É SEGUNDO A ANÁLISE QUE É PRECISO PROCURAR A VERDADE E NÃO SEGUNDO A IMAGINAÇÃO.

Mas, para julgar bem o que lhe devemos, é preciso conhecê-la bem, de outra maneira sua obra nos parecerá com a da imaginação. Porque as idéias que denominamos abstratas cessam de passar pelos sentidos acreditaríamos que elas não provenham deles, e porque não veremos o que elas podem ter de comum com nossas sensações imaginaremos que são outra coisa. Preocupados

com este erro não veríamos sua origem e sua geração: ser-nos-ia impossível ver o que elas são e no entanto acreditaríamos vê-lo, teríamos apenas visões. Algumas vezes as idéias seriam seres que possuem por si próprios uma existência na alma, seres inatos, ou seres acrescentados sucessivamente ao seu ser; outras vezes, serão seres que existem apenas em Deus e que só vemos nele. Semelhantes sonhos nos desviariam necessariamente do caminho das descobertas, só nos conduziriam de erro em erro. Eis, no entanto, os sistemas que a imaginação faz: quando os adotamos uma vez, não nos é mais possível possuir uma língua bem feita e estamos condenados a raciocinar quase sempre mal, porque raciocinamos mal sobre as faculdades de nosso espírito.

Não é assim que os homens, como já notamos, se conduziam ao sair das mãos do autor da natureza. Ainda que procurassem sem saber o que procuravam, procuravam bem e encontravam freqüentemente sem se aperceber que haviam encontrado. É que as necessidades que o autor da natureza lhes havia dado e as circunstâncias onde os havia colocado os obrigavam a observar e os advertiam freqüentemente de não imaginar. A análise, que fazia a língua, a fazia bem, porque determinava sempre o sentido das palavras e a língua, que não era rica, mas que era bem feita, conduzia às descobertas mais necessárias. Infelizmente os homens não souberam observar como se instruíram. Dir-se-ia que não foram capazes de fazer bem o que faziam sem saber e os filósofos, que deveriam procurar com mais clareza, procuravam freqüentemente para nada encontrar ou para se extraviar. (Curso de Estudos, *Arte de Pensar,* parte 2, cap. 5.)

CAPÍTULO VI

Quanto se enganam aqueles que olham as definições como o único meio para remediar os abusos de linguagem

AS DEFINIÇÕES SE LIMITAM A MOSTRAR AS COISAS: E NÃO SE SABE O QUE SE QUER DIZER, QUANDO SÃO TOMADAS POR PRINCÍPIOS.

Os vícios das línguas são sensíveis, sobretudo nas palavras onde a acepção não está determinada ou que não têm sentido. Como solução, porque existem palavras que podem ser definidas, pretendeu-se definir todas. Conseqüentemente, as definições foram consideradas como a base da arte de raciocinar.

UM TRIÂNGULO É UMA SUPERFÍCIE DETERMINADA POR TRÊS LINHAS.

Eis uma definição. Se ela dá ao triângulo uma idéia sem a qual seria impossível determinar suas propriedades, segue-se que, para descobrir as propriedades de uma coisa, é preciso analisá-la, e, para analisá-la, é preciso

vê-la. Semelhantes definições mostram as coisas que se quer analisar e é tudo o que elas fazem. Nossos sentidos nos mostram da mesma maneira os objetos sensíveis e os analisamos, apesar de não podermos defini-los. Portanto, a necessidade de definir é apenas a necessidade de ver as coisas sobre as quais se quer raciocinar e, se fosse possível ver sem definir, as definições se tornariam inúteis. Seria o mais comum.

Sem dúvida, para estudar uma coisa, é preciso que eu a veja: mas, quando a vejo, só tenho que analisá-la. Logo que eu descubra as propriedades de uma superfície determinada por três linhas, só a análise vai ser o princípio de minhas descobertas, se quisermos princípios. Esta definição só me mostra que o triângulo é o objeto de minhas buscas, assim como meus sentidos me mostram os objetos sensíveis. Que significa esta linguagem: *As definições são princípios*? Significa que é preciso começar por ver as coisas para estudá-las e que é preciso vê-las tais como são. Significa apenas isto e, no entanto, se acredita dizer algo mais.

Princípio é sinônimo de *começo* e é com este sentido que foi empregado desde o primeiro instante: mas, em seguida, pela força do hábito, se serviu dele maquinalmente, sem ligar idéias, e se tiveram princípios que não são o começo de nada.

Direi que nossos sentidos são o *princípio* de nossos conhecimentos, porque é nos sentidos que eles começam, e terei dito algo compreensível. Não acontecerá a mesma coisa se disser que *uma superfície determinada por três linhas é o princípio de todas as propriedades do triângulo, porque todas as propriedades do triângulo começam por uma superfície determinada por três linhas.* Pois gostaria igualmente de dizer que *todas as propriedades de uma superfície determinada por três linhas começam por uma superfície determinada por três linhas.* Em suma, esta definição não me ensina nada: apenas mostra uma coisa que conheço e de que só a análise pode me desvendar as propriedades.

As definições se limitam, portanto, a mostrar as coisas: mas não as ilustram sempre com a mesma clareza. *A alma é uma substância que sente* é uma definição que mostra a alma de modo imperfeito a todos aqueles a quem a análise ensinou que todas as faculdades são, no princípio ou no começo, apenas a faculdade de sentir. Não é por uma semelhante definição que seria preciso começar a tratar da alma: pois, ainda que todas as suas faculdades sejam no princípio apenas sentir, esta verdade não é um princípio ou um começo para nós, se, ao invés de ser um primeiro conhecimento, fosse o derradeiro. Ora, ela é o derradeiro, desde que é um resultado dado pela análise.

É RARO QUE SE POSSA FAZER DEFINIÇÕES.

Prevenidos de que é preciso definir tudo, os geômetras freqüentemente fazem esforços vãos e procuram definições que eles não encontram. Tal é, por exemplo, a definição da linha reta: pois dizer com eles que ela é a linha

mais curta de um ponto a outro não é conhecê-la, é supor que já seja conhecida. Ora, na sua linguagem, uma definição, sendo um princípio, não deve supor que a coisa seja conhecida. Eis um obstáculo onde fracassam todos os construtores de elementos, para grande escândalo de alguns geômetras, que se lamentam não ter dado ainda uma boa definição da linha reta e que parecem ignorar que não se deve definir o que é indefinível. Mas, se as definições se limitam a nos mostrar as coisas, que importa que seja antes ou depois que as conheçamos? Parece-me que o ponto essencial é conhecê-las.

Ora, estaríamos convencidos de que o único meio de conhecê-las é analisá-las, se tivéssemos percebido que as melhores definições são análises. A do triângulo, por exemplo, é uma: pois, certamente, para dizer que ele é uma superfície determinada por três linhas, foi preciso observar, um após o outro, os lados desta figura e contá-los. É verdade que esta análise se faz de alguma maneira à primeira vista, porque contamos rapidamente até três. Mas uma criança não contaria assim tão depressa, e, no entanto, analisaria o triângulo tão bem quanto nós. Ela o analisaria lentamente, assim como definiríamos ou analisaríamos uma figura com um grande número de lados a serem contados.

Não dizemos que é preciso, em nossas buscas, ter como princípios definições: dizemos simplesmente que é preciso começar bem, isto é, ver as coisas tais como são, e acrescentamos que, para vê-las desta maneira, é preciso sempre começar por análises.

Exprimindo-nos desta maneira, falaremos com mais precisão e não teremos dificuldade em procurar definições que não se encontram. Saberemos, por exemplo, que, para conhecer uma linha reta, não é absolutamente necessário defini-la da maneira dos geômetras e que basta observar como adquirimos a idéia dela.

ESFORÇOS VÃOS DAQUELES QUE TÊM A MANIA DE DEFINIR TUDO.

Porque a geometria é uma ciência que se denomina exata, acreditou-se que, para tratar bem todas as outras ciências, havia apenas que imitar os geômetras, e a mania de definir à sua maneira se tornou a mania de todos os filósofos, ou daqueles que se tomam como tais. Abramos um dicionário da língua, veremos que em cada artigo se quer fazer definições e se malogra. Os melhores supõem, como na da linha reta, que a significação *é conhecida*, ou, se não supõem nada, não são compreensíveis.

AS DEFINIÇÕES SÃO INÚTEIS PORQUE É A ANÁLISE QUE DETERMINA NOSSAS IDÉIAS.

Ou nossas idéias são simples, ou são compostas. Se forem simples, não serão definíveis: um geômetra o tentaria inutilmente, fracassaria como no caso da linha reta. Mas, ainda que elas não possam ser definidas, a análise

nos mostrará sempre como as adquirimos, porque mostrará de onde provêm e como chegam a nós.

Se uma idéia é composta, só a análise pode desvendá-la, só ela pode, decompondo-a, mostrar-nos todas as idéias parciais. Assim, quaisquer que sejam nossas idéias, só a análise pode determiná-las de uma maneira clara e precisa.

No entanto, permanecerão sempre idéias indetermináveis, ou que, pelo menos, não será fácil determinar segundo a vontade de todos. Isto se dá porque os homens, não concordando em compô-las da mesma maneira, fizeram com que as idéias se tornassem necessariamente indeterminadas. Tal é, por exemplo, a idéia que designamos pela palavra *espírito*. Porém, ainda que a análise não possa determinar o que compreendemos por uma palavra que não compreendemos todos da mesma maneira, ela determinará tudo o que é possível compreender por esta palavra, sem impedir todavia que cada um compreenda o que quiser, como acontece. Isto é, ser-lhe-á mais fácil corrigir a língua do que a nós próprios.

Mas, afinal, é somente ela que corrigirá tudo o que pode ser corrigido, porque é somente ela que pode nos fazer conhecer a geração de todas as nossas idéias. Também os filósofos se extraviaram prodigiosamente quando abandonaram a análise e quando acreditaram substituí-la por definições. Extraviaram-se cada vez mais, porque não souberam dar ainda uma boa definição da própria análise. Pelos esforços que fizeram para explicar este método, dir-se-ia que há bastante mistério para decompor um todo em suas partes e recompô-lo: no entanto, basta observar sucessivamente e com ordem. Vejam, na Enciclopédia, a palavra *Análise*.

A SÍNTESE, MÉTODO TENEBROSO.

É a síntese que conduziu à mania das definições. Este método tenebroso começa sempre por onde é preciso acabar e, no entanto, se chama *método de doutrina.*

Não darei uma noção mais precisa, seja porque não o compreendo, seja *porque não é* possível compreendê-lo. Ele escapa cada vez mais quando toma todos os caracteres dos espíritos que queiram empregá-lo e sobretudo dos espíritos falsos. Eis como um escritor célebre explica este tema. *Afinal,* diz ele, *estes dois métodos* (a análise e a síntese) *diferem como o caminho que se faz subindo de um vale para uma montanha e aquele que se faz descendo da montanha para o vale.*[6] Por esta linguagem, vejo apenas que lá estão dois métodos contrários e que, se um é bom, o outro é mau. Com efeito, só se pode caminhar do conhecido ao desconhecido. Ora, se o desconhecido está sobre a montanha, não será descendo que se atingirá; se estiver no vale, não

[6] *A Lógica,* ou *A Arte de Pensar,* parte 4, cap. 2.

será subindo. Não pode, então, haver dois caminhos contrários para nele chegar. Semelhantes opiniões não merecem uma crítica mais séria. (Curso de Estudos, *Arte de Pensar,* parte 1, cap. 9.)

Supomos que é próprio da síntese compor nossas idéias e que é próprio da análise decompô-las. Eis por que o autor da *Lógica* acredita demonstrá-los, quando diz que um conduz do vale à montanha e o outro da montanha ao vale. Mas, ainda que se raciocine bem ou mal, é preciso necessariamente que o espírito suba e desça alternadamente, ou, mais simplesmente, lhe é tão essencial compor quanto decompor, porque uma seqüência de raciocínios é e só pode ser uma seqüência de composições e decomposições. É próprio, portanto, da síntese decompor e compor, é próprio da análise compor e decompor. Seria absurdo imaginar que estas duas coisas se excluem e que se poderia raciocinar proibindo tanto toda composição quanto toda decomposição. No que, então, diferem estes dois métodos? Em que a análise começa sempre bem e que a síntese começa sempre mal. Aquela, sem afetar a ordem, a possui naturalmente, porque é o método da natureza: esta, que não conhece a ordem natural, porque é o método dos filósofos, a afeta bastante fatigando o espírito sem esclarecê-lo. Em suma, a verdadeira análise, a análise que deve ser preferida, é a que, começando pelo começo, mostra na analogia a formação da língua e na formação da língua os progressos das ciências.

CAPÍTULO VII

O quanto o raciocínio é simples quando a própria língua é simples

ERROS DAQUELES QUE PREFEREM A SÍNTESE À ANÁLISE.

Ainda que a análise seja o único método, os próprios matemáticos, sempre prestes a abandoná-lo, parecem só utilizá-lo quando se vêem obrigados. Preferem a síntese, porque a consideram mais simples e mais curta, porém seus escritos são mais confusos e maiores.[7]

Acabamos de ver que esta síntese é precisamente o contrário da análise. Ela nos coloca fora do caminho das descobertas e, no entanto, o maior número de matemáticos imagina que este método é o mais próprio para a instrução. Eles acreditam tanto neste método, que não querem que se sigam outros em seus livros elementares.

[7] Esta censura, geralmente bem fundada, tem suas exceções. MM. Euler e La Grange, levados por seu gênio à maior clareza e à maior elegância, preferiram a análise que haviam aperfeiçoado. Em seus escritos engenhosos, este método toma um novo impulso e são grandes matemáticos, porque são grandes analistas. Eles escrevem a álgebra de maneira superior, língua onde os bons escritores são raros, por ser a melhor elaborada. (N. do A.)

Clairaut pensou de modo diferente.[8] Não sei se MM. Euler e La Grange disseram o que eles pensaram a este respeito: mas procederam como se o houvessem feito,[9] pois, em seus elementos de álgebra, só seguiram o método analítico.[10]

A adesão destes matemáticos é importante. É preciso, então, que os outros estejam profundamente comprometidos com a síntese, para se persuadir que a análise, método de invenção, não é ainda o método de doutrina, e que há, para apreender as descobertas de outros, um meio preferível àquele que nos levaria a fazê-las.

Se a análise é, em geral, banida das matemáticas todas as vezes que se pode utilizar a síntese, é evidente que seu acesso foi interditado em todas as outras ciências e que, se ela se introduz, somente o faz sub-repticiamente. Eis por que, entre tantas obras de filósofos antigos ou modernos, existem tão poucas que sejam feitas para instruírem. A verdade é raramente reconhecível quando a análise não a mostra, e quando, pelo contrário, a síntese a envolve num conglomerado de noções vagas, opiniões, erros, cria-se um jargão que se toma como a língua das artes e das ciências.

TODAS AS CIÊNCIAS SERIAM EXATAS SE FALASSEM UMA LÍNGUA SIMPLES.

Por pouco que se reflita sobre a análise, saberemos que ela deve difundir mais clareza à proporção que for mais simples e mais precisa, e, se lembrarmos que a arte de raciocinar se reduz a uma língua bem feita, julgaremos que a maior simplicidade e a maior precisão da análise só são efeito da maior simplicidade e da maior precisão da linguagem. É preciso, então, fazermos uma idéia desta simplicidade e desta precisão, a fim de nos aproximarmos dela em todos os nossos estudos o quanto for possível.

Denominam-se ciências exatas as que se demonstram rigorosamente. Por que, então, todas as ciências não são exatas? E se o forem, as que não se demonstram rigorosamente, como se demonstram? Sabe-se, então, o que se quer dizer, quando se supõem demonstrações que, rigorosamente, não são demonstrações?

8 Cf. Clairaut, *Éléments d'Algèbre,* Paris, 1946. (Nota da edição francesa.)

9 Cf. Euler, *Éléments d'Algèbre,* traduits de l'allemand avec des Notes et des Additions, 2 vol., Lyon, 1774. (Nota da edição francesa.)

10 Os Elementos de M. Euler não se assemelham a nenhum daqueles que foram feitos antes dele. Na primeira parte, a análise determinada é tratada com um método simples, claro, que é todo do autor. Somente a teoria das equações é, às vezes, sumária. Sem dúvida, M. Euler não quis entrar em pormenores que já haviam sido explorados por outros, mas esquece o leitor que se quer instruir.
A análise indeterminada, que é tão pouco conhecida na França, e os progressos a que MM. Euler e La Grange tanto contribuíram são objeto da segunda parte, que é uma obra-prima, e que compreende os acréscimos de M. La Grange. O valor desta obra provém do método analítico, que estes dois grandes geômetras conheciam perfeitamente. Aqueles que não o conhecerem tentarão inutilmente escrever sobre os elementos das ciências. (N. do A.)

Uma demonstração não é uma demonstração, ou o é rigorosamente. Mas é preciso convir que, se ela não fala a língua que deve falar, ela não parecerá o que é. Desta maneira, não é defeito das ciências se não demonstram rigorosamente: é defeito dos sábios que falam mal.

A língua das matemáticas, a álgebra, é a mais simples de todas as línguas. Haverá, então, demonstrações apenas nas matemáticas? E porque as outras ciências não podem almejar a mesma simplicidade, estarão elas condenadas a não poderem ser suficientemente simples para convencer que demonstram o que demonstram?

É a análise que demonstra em todas as ciências e demonstra todas as vezes que fala a língua que deve falar. Sei que se distinguem espécies diferentes da análise — *análise lógica, análise metafísica, análise matemática* —, mas há apenas uma e é a mesma em todas as ciências, porque, em todas, conduz do conhecido ao desconhecido pelo raciocínio, isto é, por uma seqüência de juízos que estão contidos uns nos outros. Construiremos uma idéia da linguagem que ela deve ter, se tentarmos resolver um dos problemas que se resolvem comumente apenas com a ajuda da álgebra. Escolheremos um dos mais fáceis, porque estará mais ao nosso alcance: além disso, ele bastará para desenvolver todo o artifício do raciocínio.

PROBLEMA PROBANTE.

Tendo fichas em minhas duas mãos, se passar uma da minha mão direita para a esquerda terei tanto em uma quanto na outra, e se passo uma da esquerda para a direita terei o dobro nesta. Pergunto qual é o número de fichas que tenho em cada uma.

Não se trata de adivinhar este número fazendo suposições: é preciso encontrá-lo raciocinando, indo do conhecido ao desconhecido por uma seqüência de juízos.

Há aqui duas condições dadas ou, para falar como os matemáticos, existem dois dados: um, que, se eu passar uma ficha da mão direita para a esquerda, terei o mesmo número em cada uma; o outro, que, se eu passar uma ficha da esquerda para a direita, terei o dobro nesta. Ora, veremos que, se é possível encontrar o número que dou para procurar, só pode ser observando as relações em que estes dois dados estão um para o outro e conceberemos que estas relações serão mais ou menos sensíveis, na medida em que os dados forem expressos de uma maneira mais ou menos simples.

Se dissermos: *O número que temos na mão direita, quando se suprime uma ficha, é igual àquele que temos na mão esquerda, quando a esta se acrescenta uma,* exprimiremos o primeiro dado com muitas palavras. Dizemos, então, mais economicamente: *O número de nossa mão direita, diminuído de uma unidade, é igual àquela de nossa esquerda, aumentado de uma unidade,* ou, *o número de nossa direita, menos uma unidade, é igual ao de nossa esquerda,*

mais uma unidade, ou, afinal, mais economicamente ainda, *a direita, menos um, igual à esquerda, mais um.*

É desta maneira que, de tradução em tradução, chegamos à expressão mais simples do primeiro dado. Ora, quanto mais nosso discurso se abreviar, mais nossas idéias se aproximarão, e quanto mais elas se tiverem aproximado, mais fácil será apreendê-las sob todas as suas relações. Resta-nos então tratar o segundo dado como o primeiro, é preciso traduzi-lo na expressão mais simples.

Pela segunda condição do problema, se eu passar uma ficha da esquerda para a direita, terei o dobro nesta. Portanto, o número de minha mão esquerda diminuído de uma unidade é a metade do de minha mão direita, aumentado de uma unidade, e, conseqüentemente, exprimiremos o segundo dado dizendo: *O número de nossa mão direita, aumentado de uma unidade, é igual a duas vezes o de nossa esquerda, diminuído de uma unidade.*

Traduziremos esta expressão numa outra mais simples, se dissermos: *A direita, aumentada de uma unidade, é igual a duas esquerdas, diminuídas cada uma de uma unidade,* e chegaremos a esta expressão, a mais simples de todas, *a direita, mais uma, igual a duas esquerdas, menos dois.* Eis, então, as expressões nas quais traduzimos os dados:

A direita, menos um, igual à esquerda, mais um.

A direita, menos um, é igual a duas esquerdas, menos dois.

Estas expressões se denominam em matemática *equações.* Elas são compostas de dois membros iguais: *A direita, menos um* é o primeiro membro da primeira equação; *A esquerda, mais um* é o segundo.

As quantidades desconhecidas estão misturadas, em cada um destes membros, com as quantidades conhecidas. As conhecidas são *menos um, mais um, menos dois*: as desconhecidas são *a direita* e *a esquerda,* por onde exprimimos os dois números que procuramos.

Enquanto os conhecidos e os desconhecidos estiverem desta maneira misturados em cada membro das equações, não será possível resolver o problema. Mas não é preciso um grande esforço de reflexão para notar que, se há um meio de transportar as quantidades de um membro no outro sem alterar a igualdade que existe entre eles, podemos, deixando num membro apenas uma das duas desconhecidas, desprendê-la das conhecidas com as quais ela está misturada.

Este meio se oferece por si próprio: pois, se a direita menos um é igual à esquerda mais um, a direita inteira será igual à esquerda mais dois, e se a direita mais um é igual a duas esquerdas menos dois, só a direita será igual a duas esquerdas menos três. Substituiremos as duas primeiras equações com as duas seguintes:

A direita igual à esquerda mais dois.

A direita igual a duas esquerdas menos três.

O primeiro membro destas duas equações é a mesma quantidade, *a direita,* e vejam que conheceremos esta quantidade quando conhecermos o valor do

segundo membro de uma ou de outra equação. Mas o segundo membro da primeira é igual ao segundo membro da segunda, pois são iguais um e outro à mesma quantidade expressa pela *direita*. Podemos, conseqüentemente, fazer esta terceira equação:

A esquerda, mais dois, igual a duas esquerdas menos três.

Então, resta-nos apenas uma desconhecida, *a esquerda,* e conheceremos seu valor quando a tivermos desprendido, isto é, quando tivermos passado todas as conhecidas para o mesmo lado. Diremos, então:

Dois mais três igual a duas esquerdas menos uma esquerda.

Dois mais três igual a uma esquerda.

Cinco igual a uma esquerda.

O problema está resolvido. Descobrimos que o número de fichas que tenho na minha mão esquerda é cinco. Nas equações, *a direita igual à esquerda mais dois, a direita igual a duas esquerdas menos três,* descobriremos que sete é o número que possuo na minha mão direita. Ora, estes dois números, cinco e sete, satisfazem as condições do problema.

SOLUÇÃO DESTE PROBLEMA COM SIGNOS ALGÉBRICOS.

Vemos nitidamente neste exemplo como a simplicidade das expressões facilita o raciocínio e compreendemos que se a análise tem necessidade de uma linguagem similar, quando um problema é tão fácil quanto aquele que acabamos de resolver, ela tem mais necessidade ainda quando os problemas se complicam. Assim, a vantagem da análise em matemática provém de que ela fala a língua mais simples. Uma ligeira idéia da álgebra bastará para fazê-lo compreender.

Nesta língua, não se tem necessidade de palavras. Exprime-se mais por $+$, menos por $-$, igual por $=$ e se designam as quantidades por letras e por cifras. x, por exemplo, será o número de fichas que tenho em minha mão direita, e y o que tenho em minha mão esquerda. Assim $x - 1 = y + 1$ significa que o número de fichas que tenho em minha mão direita, diminuído de uma unidade, é igual àquele que tenho em minha mão esquerda, aumentado de uma unidade, e $x + 1 = 2y - 2$ significa que o número de minha mão direita, aumentado de uma unidade, é igual a duas vezes o de minha mão esquerda, diminuído de uma unidade. Os dois dados de nosso problema estão portanto encerrados nestas duas equações: $x - 1 = y + 1$ e $x + 1 = 2y - 2$, que se tornam, desprendendo o desconhecido do primeiro membro, $x = y + 2$ e $x = 2y - 3$.

Dos dois últimos membros destas duas equações faremos $y + 2 = 2y - 3$, que se tornam sucessivamente $2 = 2y - y - 3 \therefore 2 + 3 = 2y - y \therefore$ $\therefore 2 + 3 = y \therefore 5 = y$.

Enfim, de $x = y + 2$ tiramos $x = 5 + 2 = 7$, e de $x = 2y - 3$ tiramos igualmente $x = 10 - 3 = 7$.

A EVIDÊNCIA DE UM RACIOCÍNIO CONSISTE UNICAMENTE NA IDENTIDADE QUE SE MOSTRA DE UM JUÍZO PARA O OUTRO.

Esta linguagem algébrica faz perceber de uma maneira nítida como os juízos estão ligados uns aos outros num raciocínio. Vemos que o último está encerrado no penúltimo, o penúltimo no que o precede e assim por diante, elevando-se, porque o último é idêntico com o penúltimo, o penúltimo com o que o precede, etc., e se reconhece que esta identidade faz toda a evidência do raciocínio.

Quando um raciocínio se desenvolve com palavras, a evidência consiste igualmente na identidade que é nítida de um juízo para o outro. Com efeito, a seqüência de juízos é a mesma e é apenas a expressão que muda. É preciso somente notar que a identidade se percebe mais facilmente e quando é enunciada com signos algébricos.

Mas, para que a identidade se perceba mais ou menos facilmente, basta que ela se mostre, para ficar assegurado que um raciocínio é uma demonstração rigorosa. Não é preciso imaginar que as ciências não o sejam exatas e que não se demonstre rigorosamente a não ser quando se fala com *x, a* e *b*. Se algumas vezes não parecem suscetíveis de demonstração, é porque se acostumou a falá-las antes de haver feito a língua e sem mesmo duvidar que seja necessário fazê-la: pois todas teriam a mesma exatidão, se as falássemos mediante línguas bem feitas. É desta maneira que tratamos a metafísica na primeira parte desta obra. Explicamos, por exemplo, a geração das faculdades da alma somente porque vimos que são inteiramente idênticas à faculdade de sentir e nossos raciocínios feitos com palavras são tão rigorosamente demonstrados quanto os feitos com letras.

AS CIÊNCIAS POUCO EXATAS SÃO AQUELAS CUJAS LÍNGUAS SÃO MAL FEITAS.

Se há ciências pouco exatas, não é porque não existe álgebra nelas, é porque as línguas a utilizam mal. Não percebemos este fato e quando duvidamos dele refazemos as línguas pior ainda. Devemo-nos surpreender que não se saiba raciocinar, quando a língua das ciências é somente um jargão composto de muitas palavras, onde umas são palavras vulgares que não têm sentido determinado e outras são palavras estrangeiras ou bárbaras que se compreendem mal? Todas as ciências seriam exatas, se soubéssemos falar a língua de cada uma.

Tudo confirma o que já provamos, que as línguas são métodos analíticos, que o raciocínio só se aperfeiçoa se elas se aperfeiçoarem e que a arte de raciocinar, reduzida à sua maior simplicidade, só pode ser uma língua bem feita.

A ÁLGEBRA É APENAS UMA LÍNGUA.

Como os matemáticos, direi que a álgebra é uma espécie de língua: digo que é uma língua e que não pode ser outra coisa. Vimos, no problema que acabamos de resolver, que é uma língua na qual traduzimos o raciocínio que havíamos feito por palavras. Ora, se as letras e as palavras exprimem o mesmo raciocínio, é evidente que, se com palavras não fazemos mais do que falar uma língua, fazemos o mesmo com letras.

Faríamos a mesma observação sobre problemas mais complicados: pois todas as soluções algébricas oferecem a mesma linguagem, isto é, raciocínios ou juízos sucessivamente idênticos expressos com letras. Mas, porque a álgebra é a mais metódica das línguas e desenvolve raciocínios que não se poderia traduzir em nenhuma outra, imaginou-se que ela não é uma língua propriamente dita, que o é apenas em alguns níveis e que deve ser algo mais.

A álgebra é, com efeito, um método analítico, mas não deixa de ser uma língua, pois todas as línguas são métodos analíticos. Ora, é o que elas são efetivamente. Mas a álgebra é uma prova decisiva de que os progressos das ciências dependem unicamente dos progressos das línguas e que somente línguas bem feitas poderiam dar à análise o grau de simplicidade e de precisão do qual é suscetível, seguindo o gênero de nossos estudos.

Isto seria possível, pois, na arte de raciocinar, como na arte de calcular, tudo se reduz a composições e a decomposições e não se deve acreditar que sejam duas artes diversas.

Capítulo VIII

No que consiste todo o artifício do raciocínio

HÁ DUAS COISAS NUMA QUESTÃO A RESOLVER: O ENUNCIADO DOS DADOS OU O ESTADO DA QUESTÃO E O DESPRENDIMENTO DOS DESCONHECIDOS OU O RACIOCÍNIO.

O método que seguimos no capítulo precedente tem por regra que não podemos descobrir uma verdade que não conhecemos, a não ser na medida em que ela se encontre nas verdades que são conhecidas e que, conseqüentemente, toda a questão a resolver supõe dados onde as conhecidas e as desconhecidas estão misturadas, como o estão efetivamente nos dados do problema que resolvemos.

Se os dados não encerram todas as conhecidas necessárias para descobrir a verdade, o problema é insolúvel. Esta consideração é a primeira que seria preciso fazer e que nunca fizemos. Raciocinamos mal, porque ignoramos que não temos bastantes conhecidas para raciocinar bem.

No entanto, se notássemos que, ao ter todas as conhecidas, somos

conduzidos, através de uma linguagem clara e precisa, à solução que procuramos, duvidaríamos que não temos todas, ao manter uma linguagem obscura e confusa que não conduz a nada. Procuraríamos melhor falar a fim de melhor raciocinar e aprenderíamos o quanto estas duas coisas dependem uma da outra.

Nada é mais simples que o raciocínio quando os dados encerram todas as conhecidas necessárias à descoberta da verdade: acabamos de vê-lo. Não seria necessário dizer que a questão que propomos era fácil de resolver, pois a maneira de raciocinar é uma, ela não muda, nem pode mudar, e só o objeto do raciocínio muda a cada nova questão que nos colocamos. Nas mais difíceis, é preciso, como nas mais fáceis, ir do conhecido ao desconhecido. É preciso que os dados encerrem todas as conhecidas necessárias à solução e, quando eles as encerram, só resta enunciar estes dados de uma maneira mais simples para desprender as desconhecidas com a maior facilidade.

Há, portanto, duas coisas numa questão: o enunciado dos dados e o desprendimento das desconhecidas.

O enunciado dos dados é particularmente o que se compreende como o estado da questão e o desprendimento das desconhecidas é o raciocínio que o resolve.

O QUE SE DEVE COMPREENDER POR ESTADO DA QUESTÃO.

Quando propusemos descobrir o número de fichas que possuíamos em cada mão, enunciei todos os dados de que tínhamos necessidade e é evidente que estabeleci o estado da questão. Mas minha linguagem não preparava a solução do problema. É porque, ao invés de repetirmos meu enunciado palavra por palavra, o traduzimos de modos diferentes, até chegarmos à expressão mais simples. Então, o raciocínio se fez, de algum modo, sozinho, porque as desconhecidas se desprenderam como por si próprias. Estabelecer o estado de uma questão é, portanto, traduzir os dados na expressão mais simples, porque é a expressão mais simples que facilita o raciocínio, facilitando o desprendimento das desconhecidas.

Mas, diremos, é assim que se raciocina nas matemáticas, onde o raciocínio se faz com equações. Será do mesmo modo com as outras ciências, onde o raciocínio se faz com proposições? Respondo que *equações, proposições, juízos* são, no fundo, a mesma coisa e que, por conseqüência, raciocina-se da mesma maneira em todas as ciências.

O ARTIFÍCIO DO RACIOCÍNIO É O MESMO EM TODAS AS CIÊNCIAS: EXEMPLO PROBANTE.

Nas matemáticas, aquele que propõe uma questão a propõe comumente com todos os seus dados e, para resolvê-la, basta traduzi-la em álgebra. Nas outras ciências, ao contrário, parece que uma questão não se propõe jamais

com todos os dados. Perguntaremos, por exemplo, qual é a origem e a geração das faculdades do entendimento humano e deixaremos os dados a procurar, porque aquele que faz a questão não os conhece.

Mas, ainda que tenhamos que procurar os dados, não seria preciso concluir que estão contidos menos implicitamente na questão que propusemos. Se não estivessem lá, não os acharíamos e, no entanto, devem se encontrar em toda questão que podemos resolver. É preciso somente notar que eles não são sempre fáceis de ser reconhecidos. Conseqüentemente, encontrá-los é diferenciá-los numa expressão onde se encontram apenas implicitamente e, para resolver a questão, é preciso traduzir esta expressão numa outra onde todos os dados se mostram de uma maneira explícita e distinta.

Ora, perguntar qual é a origem e a geração das faculdades do entendimento humano é perguntar qual é a origem e a geração das faculdades pelas quais o homem, capaz de sensações, concebe as coisas formando idéias, e vemos logo que a atenção, a reflexão, a imaginação e o raciocínio são, com as sensações, as conhecidas do problema a resolver e a origem e a geração são as desconhecidas. Eis os dados nos quais as conhecidas se misturam com as desconhecidas.

Mas como desprender a origem e a geração, que são neste problema as desconhecidas? Nada é mais simples. Pela origem, compreendemos a conhecida que é o princípio ou o começo de todas as outras, e, pela geração, compreendemos a maneira pela qual todas as conhecidas provêm de uma primeira. Esta primeira, que conheço como faculdade, não conheço ainda como primeira. Ela é exatamente a desconhecida que se mistura com todas as conhecidas e que é preciso desprender. Ora, a mais simples observação me faz notar que a faculdade de sentir está misturada com todas as outras. A sensação é, então, a desconhecida que temos que desprender, para descobrir como se torna sucessivamente atenção, comparação, juízo, etc. É o que fizemos e vimos que, com as equações $x - 1 = y + 1$ e $x + 1 = 2y - 2$ passam por diferentes transformações para se tornar em $y = 5$ e $x = 7$, a sensação passa da mesma maneira por diferentes transformações para se tornar entendimento.

A artifício do raciocínio é o mesmo em todas as ciências. Como, nas matemáticas, estabelece-se a questão traduzindo-a em álgebra, nas outras ciências estabelece-se traduzindo-a na expressão mais simples e, quando a questão estiver estabelecida, o raciocínio que a resolve é ainda ele próprio apenas uma seqüência de traduções, onde uma proposição que traduz a que a precede é traduzida por aquela que a segue. É desta maneira que a evidência passa com a identidade desde o enunciado da questão até a conclusão do raciocínio.

CAPÍTULO IX

Diferentes graus de certeza ou da evidência, das conjeturas e da analogia

Apenas indicarei os graus diferentes de certeza e volto à arte de raciocinar, que é precisamente o desenvolvimento de todo este capítulo.

NA FALTA DA EVIDÊNCIA DE RAZÃO, TEMOS A EVIDÊNCIA DE FATO E A EVIDÊNCIA DE SENTIMENTO.

A evidência de que acabamos de falar e que eu denomino *evidência de razão* consiste unicamente na identidade: é o que demonstramos. Foi necessário que esta verdade fosse bem simples para escapar a todos os filósofos, ainda que tivessem todo o interesse em se assegurar da evidência, sempre prestes a saltar-lhes da boca.

Sei que um triângulo é evidentemente uma superfície determinada por três linhas, porque, para qualquer pessoa que compreenda o valor dos termos *superfície determinada por três linhas* é a mesma coisa que triângulo. Ora, já que sei evidentemente o que é um triângulo, conheço sua essência e posso nesta essência descobrir todas as propriedades desta figura.

Veria igualmente todas as propriedades do ouro em sua essência se a conhecesse. Seu peso, sua ductilidade, sua maleabilidade, etc., seriam apenas sua própria essência se transformando e que, em suas transformações, me ofereceria fenômenos diferentes e poderia descobrir todas as suas propriedades por raciocínio que seria apenas uma seqüência de proposições idênticas. Mas não é desta maneira que o conheço. Na verdade, cada proposição que faço sobre este metal, se for verdadeira, é idêntica. Como esta: *O ouro é maleável,* pois ela significa *um corpo, que observei ser maleável e que denomino ouro, é maleável,* proposição onde a mesma idéia está afirmada em si própria.

Quando faço sobre um corpo várias proposições igualmente verdadeiras, afirmo, então, em cada uma o mesmo do mesmo, mas não percebo identidade de uma proposição a outra. Ainda que o peso, a ductilidade, a maleabilidade sejam verdadeiramente apenas uma mesma coisa que se transforma diferentemente, eu não a vejo. Não saberia, portanto, atingir o conhecimento destes fenômenos pela evidência de razão: só os conheço após tê-los observado e chamo *evidência de fato* a certeza que tenho.

Poderia igualmente chamar evidência de fato o conhecimento certo de fenômenos que observo em mim, mas eu o denomino *evidência de sentimento,* porque é pelo sentimento que conheço estas espécies de fatos.

A EVIDÊNCIA DE RAZÃO DEMONSTRA A EXISTÊNCIA DE CORPOS.

Desde que as qualidades absolutas dos corpos estão fora do alcance de nossos sentidos e que só podemos conhecer qualidades relativas, segue-se que todo fato que descobrimos não é senão uma relação conhecida. No entanto, dizer que os corpos têm qualidades relativas é dizer que são alguma coisa uns em relação aos outros e dizer que são alguma coisa uns em relação aos outros é dizer que são cada um alguma coisa, independentemente de qualquer relação, algo de absoluto. A evidência de razão nos ensina, então, que existem qualidades absolutas, e, conseqüentemente, corpos, mas só nos ensina sua existência.

O QUE SE COMPREENDE POR FENÔMENOS, OBSERVAÇÕES EXPERIÊNCIAS.

Por *fenômenos,* compreende-se precisamente os fatos que são uma seqüência de leis de natureza e estas leis são elas próprias outros fatos. O objeto da física é o de conhecer estes fenômenos, estas leis, e apreender, se for possível, o sistema.

Com efeito, damos uma atenção particular aos fenômenos, consideramo-los em todas as suas relações, não deixamos escapar nenhuma circunstância e, quando estivermos assegurado por observações bem feitas, damos-lhes ainda o nome de *observações.*

Mas, para descobrir-los, não basta sempre observar, é preciso ainda, por meios diferentes, desprendê-los de tudo o que os oculta, reaproximá-los de nós e colocá-los ao alcance de nossa visão: é o que se denomina *experiências.* Tal é a diferença que é preciso colocar entre *fenômenos, observações, experiências.*

USO DE CONJETURAS.

É difícil chegar instantaneamente à evidência: em todas as ciências e em todas as artes começou-se por uma espécie de tateamento.

Segundo verdades conhecidas, suspeitamos de que não estamos seguros ainda. Estas suspeitas estão fundadas sobre circunstâncias que indicam menos o verdadeiro que o verossímil, mas nos colocam freqüentemente no caminho das descobertas, porque nos ensinam o que temos para observar. Eis o que se compreende por *conjeturar.*

As conjeturas estão no grau inferior, quando nos asseguramos de uma coisa somente porque não vemos como ela não seria. Só nos permitimos agir desta maneira quando formulamos suposições que devem ser confirmadas. Resta, então, fazer obsrevações ou experiências.

Parecemos levados a acreditar que a natureza age pelos caminhos mais simples. Em conseqüência, os filósofos são levados a julgar que, de todos os meios pelos quais uma coisa pode ser produzida, a natureza deve ter escolhido aqueles que imagina ser os mais simples. É evidente que uma semelhante

conjetura só terá força na medida em que formos capazes de conhecer todos os meios e julgar sua simplicidade, o que só acontece raramente.[11]

A ANALOGIA TEM GRAUS DIFERENTES DE CERTEZA.

As conjeturas estão entre a evidência e a analogia, que é freqüentemente uma simples conjetura. É preciso distinguir na analogia graus diversos, já que ela está fundada sobre relações de semelhança, sobre relações com o fim ou sobre relações de causas com efeitos e de efeitos com causas.

A terra é habitada: portanto, os planetas o são. Eis a mais fraca das analogias, porque só está fundada numa relação de semelhança.

Mas se notarmos que os planetas possuem revoluções diurnas e anuais e que, por conseqüência, suas partes são sucessivamente iluminadas e aquecidas, estas precauções não parecem ter sido tomadas para a conservação de alguns habitantes? Esta analogia, que está fundada sobre a relação dos meios com o fim, tem, portanto, mais força que a primeira. No entanto, se ela prova que a terra não é o único habitado, não prova que os outros planetas o sejam, pois aquilo que o autor da natureza repete em várias partes do universo para um mesmo fim pode ser que não o mantenha como regra para o sistema geral: é possível ainda que uma revolução faça um deserto de um planeta habitado.

A analogia que está fundada sobre a relação dos efeitos com a causa ou da causa com os efeitos é a que possui mais força: torna-se até uma demonstração quando é confirmada pelo concurso de todas as circunstâncias.

É uma evidência de fato que haja sobre a terra revoluções diurnas e anuais e é uma evidência de razão que estas revoluções podem ser produzidas pelo movimento da terra, por aquele do sol, ou por ambos.

Mas observamos que os planetas descrevem órbitas em torno do sol e asseguramo-nos da mesma forma pela evidência de fato que alguns têm um movimento de rotação sobre seu eixo mais ou menos inclinado. Ora, é uma evidência de razão que esta dupla revolução deve necessariamente produzir dias, estações e anos: então, a terra tem uma dupla revolução, desde que ela possui dias, estações, anos.

Esta analogia supõe que os mesmos efeitos têm as mesmas causas, suposição que, sendo confirmada por novas analogias e novas observações, não poderá mais ser colocada em dúvida. É desta maneira que os bons filósofos se conduziram. Se quisermos aprender a raciocinar como eles, o melhor é estudar as descobertas que foram feitas desde Galileu até Newton. (Curso de Estudos, *Arte de Raciocinar, História Moderna,* liv. último, cap. 5 ss.)

É assim que tentamos raciocinar nesta obra. Observamos a natureza e aprendemos, através dela, a análise. Com este método, estudando-nos e havendo descoberto, por uma seqüência de proposições idênticas, que nossas idéias e

[11] Quanto ao uso de conjeturas no Estudo da História, veja Curso de Estudos, *História Antiga,* liv. 1, caps. 3 a 8. (N. do T.)

nossas faculdades são apenas a sensação que toma formas diferentes, asseguramo-nos da origem e da geração de umas e outras.

Notamos que o desenvolvimento de nossas idéias e de nossas faculdades só se faz mediante signos e não se faria absolutamente sem eles, que, conseqüentemente, nossa maneira de raciocinar só pode se corrigir corrigindo a linguagem e que toda a arte se reduz a fazer bem a língua de cada ciência.

Enfim, provamos que as primeiras línguas, em sua origem, foram bem feitas, porque a metafísica, que presidia sua formação, não era uma ciência como hoje, mas um instinto dado pela natureza.

É, então, da natureza que é preciso apreender a verdadeira lógica. Eis qual foi meu objetivo e esta obra se tornou a mais nova, a mais simples e a mais curta sobre isso. A natureza não deixará nunca de instruir qualquer pessoa que souber estudá-la, ela instrui melhor, quando falamos sempre a linguagem mais precisa. Seríamos hábeis se soubéssemos falar com a mesma precisão, mas somos demasiado prolixos para raciocinar sempre bem.

CONSELHO AOS JOVENS QUE QUEIRAM ESTUDAR ESTA LÓGICA.

Creio dever acrescentar aqui alguns conselhos aos jovens que queiram estudar esta Lógica.

Desde que toda a arte de raciocinar se reduz a fazer bem a língua de cada ciência, é evidente que o estudo de uma ciência bem realizada se reduz ao estudo de uma língua bem feita.

Mas aprender uma língua é familiarizar-se com ela, o que só pode ocorrer pelo efeito de um longo uso. É preciso, então, ler com reflexão, várias vezes, falar sobre o que se leu e reler ainda para se assegurar de haver falado bem.

Compreender-se-ão facilmente os primeiros capítulos desta Lógica: mas se, porque os compreendemos, cremos poder ir imediatamente aos outros, conduzir-nos-emos muito precipitadamente. Não se deve passar a um novo capítulo a não ser depois de ter apreendido bem as idéias e a linguagem daqueles que o precederam. Se se mantiver uma outra conduta, não se compreenderá com a mesma facilidade e, algumas vezes, não se compreenderá absolutamente nada.

Um inconveniente maior é que se compreenderá mal, se fizermos da linguagem da pessoa que estuda, que sempre conservará algo, e da minha, que se acreditará haver captado, um jargão ininteligível. Eis o que acontecerá aos que se crêem instruídos, ou porque fizeram um estudo do que se denomina, freqüentemente e de maneira inadequada, filosofia, ou porque o ensinaram. De qualquer modo que eles me leiam, ser-lhes-á bem difícil esquecer o que aprenderam para aprender apenas o que ensino; eles desdenharão recomeçar comigo: farão pouco caso de minha obra, se se aperceberem que não a compreendem, e, se imaginam compreendê-la, ainda farão pouco caso, porque eles a compreenderão à sua maneira e acreditarão não haver aprendido nada. É bem comum, entre os que se julgam sábios, não ver nos melhores livros senão o que eles sabem e, conseqüentemente, lê-los sem nada aprender: não vêem nada de novo numa obra onde tudo é novo para eles.

Desta maneira, escrevo apenas para os ignorantes. Como não falam as línguas de nenhuma ciência, lhes será mais fácil apreender a minha: ela está mais a seu alcance que qualquer outra, porque eu a apreendi da natureza que lhes falará como fala a mim.

Mas, se eles encontrarem trechos que os detenham, que se protejam de interrogar sábios tais como os que acabo de descrever: agirão melhor interrogando outros ignorantes que me terão lido com inteligência.

Que digam: *Nesta obra, só se vai do conhecido ao desconhecido: portanto, a dificuldade de compreender um capítulo provém unicamente de que os capítulos precedentes não me são demasiado familiares.* Então julgarão que devem voltar para trás e, se tiverem a paciência de fazê-lo, compreender-me-ão sem necessidade de consultar ninguém. Só se compreende melhor quando se compreende sem ajuda de terceiros.

Esta Lógica é breve e, conseqüentemente, não é atemorizada. Para lê-la com a reflexão que ela exige, será preciso dispor apenas do tempo que se perderia para ler uma outra lógica.

Quando se souber esta Lógica — e por saber entendo que se esteja em situação de falar facilmente e de poder fazê-la se necessário —, quando se souber, digo, se poderá ler com menos lentidão os livros onde as ciências estão bem realizadas e, algumas vezes, instruir-se-á com leituras bem rápidas. Pois, para ir rapidamente de conhecimento em conhecimento, basta haver apreendido o método que é o único bom e, conseqüentemente, o mesmo para todas as ciências.

A facilidade, que fornecerá esta Lógica, adquirir-se-á igualmente estudando as lições preliminares de meu Curso de Estudos, se se acrescentar a ele a primeira parte da *Gramática.* Tendo sido bem feitos estes estudos, compreender-se-ão facilmente todas as minhas outras obras.

Mas quero ainda prevenir os jovens contra um preconceito que deve ser natural àqueles que começam. Para que um método para raciocinar nos ensine a raciocinar, somos levados a acreditar que em cada raciocínio a primeira coisa deveria ser pensar nas regras segundo as quais ele deve se fazer, e assim nos enganamos. Não pertence a nós pensar nas regras, pertence a elas conduzir-nos sem que nelas pensemos. Não se falaria se, antes de começar cada frase, fosse necessário se ocupar da gramática. Ora, a arte de raciocinar, como em todas as línguas, só se fala bem na medida em que se fala naturalmente. Meditem o método e meditem bastante, porém não pensem mais nele quando quiserem pensar em outra coisa. Algum dia, ele se tornará familiar: então, sempre com os senhores, ele observará seus pensamentos que se conduzirão sozinhos e zelará sobre eles para lhes impedir todo desvio. É tudo o que os senhores devem esperar do método. As balaustradas não se colocam ao longo dos precipícios para fazer o viajante ir em frente, mas para impedir que ele se precipite.

Se, no início, os senhores possuem alguma dificuldade em se familiarizar com o método que ensino, não é porque seja difícil: não saberia sê-lo desde que é natural. Mas ele se tornou difícil para os senhores, pois os hábitos maus

já corromperam a natureza. Desfaçam-se, então, destes hábitos e raciocinarão naturalmente bem.

Parece evidente que deveria dar estes conselhos antes do começo desta Lógica: mas os senhores não haveriam compreendido. Além disso, eles ficarão bem até o fim, e ficarão bem também para os outros, que sentirão melhor a necessidade que têm deles.

Esclarecimentos que me solicitou sobre a doutrina M. Poté, professor em Périgueux

Deus pode agir apenas onde estiver e Deus é simples: como conciliar estas duas asserções?

Estabeleçamos desde o primeiro instante que nossos conhecimentos provêm dos sentidos, eles se estendem tanto quanto nossas sensações e, além disso, não podemos descobrir nada. Somos, em relação às verdades as quais nossos sentidos não nos conduzem, como os cegos em relação às cores.

Creio haver demonstrado que todo ser que compara duas idéias é necessariamente simples. Com maior razão, Deus é simples, desde que apreende todas as relações e todas as verdades possíveis.

Por outro lado, é evidente que só pode agir onde estiver: portanto, ele está em toda a sua obra, ou antes, toda a sua obra está nele.

IN IPSO MOVEMUR ET SUMUS.[12]

Eis duas verdades. Se não posso conciliá-las, é porque neste nível sou um cego a quem é impossível julgar as cores.

Os corpos são realmente extensos? Ou parecem extensos sem sê-lo realmente? Por mais que interrogue meus sentidos, não podem me responder. É que eles não me foram dados para julgar o que as coisas são em si, mas somente relações verdadeiras ou aparentes que têm comigo e entre si, quando me é útil conhecê-las.

Se os corpos são realmente extensos, haverá extensão em Deus, extensão num ser inextenso. Se não o forem, será próprio da extensão como das cores, isto é, será apenas um fenômeno, uma aparência. Leibniz o disse. Mas, qualquer partido que se tome, resultam disso dificuldades que minha ignorância não me permite resolver e, por esta razão, me impeço de decidir.

Serei mais ousado em julgar a duração e a eternidade. Dizem que *um instante é a permanência que uma idéia faz em nossa alma.* Eu não empregaria a palavra *permanência,* que supõe o que está em questão, isto é, que um instante é composto de vários outros. Pois *permanência* traz uma idéia de sucessão.

Ora, se um instante é composto de vários outros, igualmente de vários

12 Nele nos movemos e somos. (N. do E.)

outros ainda, e assim sem fim, será necessário dizer que há num instante uma sucessão infinita. Mas consideremos a idéia que nós formamos da duração e vejamos o que podemos concluir.

A duração me é conhecida apenas pela sucessão de minhas idéias. Se existe uma outra duração que não a desta sucessão, não a conhecerei portanto: não posso conhecê-la, não posso julgá-la.

Desde que a duração me é conhecida apenas pela sucessão de minhas idéias, um instante é para mim apenas a presença, sem sucessão, de uma idéia em minha alma. *Presença,* digo, e não permanência.

Ora, um instante para mim ou a presença de uma idéia em minha alma pode co-existir com várias idéias que se sucedem em sua alma e que são outros instantes para os senhores. Eis por que digo que um instante da duração de um ser pode co-existir em vários instantes da duração de um outro.

Julgo minha duração sem poder julgar a sua, porque não tenho meio para perceber a sucessão de suas idéias, percebo apenas a sucessão das minhas.

Da mesma maneira julgamos cada um nossa duração sem poder, nem um nem outro, julgar a duração de alguma outra coisa, porque não é nelas próprias que percebemos as sucessões que experimentam os objetos que nos rodeiam, é unicamente através da sucessão que se passa em nós.

A sucessão que produz a duração em um objeto exterior é uma seqüência de mudanças que o modificam de alguma maneira: a sucessão que a produz em nós é uma seqüência de sensações ou de idéias. Estas duas seqüências corresponderiam uma à outra, instante por instante, se cada mudança fizesse experimentar uma sensação: é o que não acontece.

Por que, por exemplo, o sol parece imóvel ao olho? É que a cada mudança sucessiva que ele parece descrever em sua órbita não exerce sobre o olho uma sensação nova.

Mas a duração é algo mais que as mudanças sucessivas que se fazem em cada ser criado? Há uma duração absoluta à qual co-exista, instante por instante, a duração de cada criatura? Locke o afirma e crê demonstrá-lo. Penso que, se houvesse uma semelhante duração, não poderíamos julgar, pois só se julga na medida em que se vê e, no entanto, esta duração seria para nós o que as cores são para os cegos.

Não temo dizer que semelhante duração só possui realidade em nossa imaginação, que é muito propensa a realizar quimeras. Com efeito, se esta duração tivesse lugar, seria atributo de algum ser. Ora, de qual ser? De Deus, sem dúvida, desde que ele foi sempre e será sempre. Mas, se Deus dura, há então uma sucessão nele e ele adquire conseqüentemente, perde, muda e não é imutável.

Só pode haver sucessão no que muda, há mudança apenas nas coisas em que há progresso e decadência e as coisas em que há progresso e decadência são necessariamente imperfeitas: tais são as criaturas.

Deus, criando-as, criou coisas onde há necessariamente progresso, decadência, mudança, sucessão e, conseqüentemente, duração. Criando-as, ele criou

portanto a duração. A duração não é então um atributo de si própria, é um atributo das criaturas: é sua maneira de existir.

Ora, como a duração é a maneira de existir das criaturas, a eternidade é a maneira de existir de Deus e esta eternidade é um instante que co-existe em todas as mudanças sucessivas de coisas criadas; mudanças sucessivas que não se correspondem instante por instante, como a sucessão de minhas idéias não corresponde instante por instante à sucessão das suas.

A cada mudança há em cada criatura um instante e, como uma mudança em uma co-existe com várias mudanças em outra, é uma conseqüência que um instante co-exista a vários instantes: em cada criatura cada mudança ou cada instante é indivisível, porque em cada uma cada mudança ou cada instante está sem sucessão.

Conseqüentemente, se formos levados a supor que haja uma duração comum, instante por instante, para cada ser, não é que haja com efeito uma semelhante duração, é que nossa imaginação generaliza a idéia de nossa própria duração e atribui a tudo o que existe esta duração, que é a única que percebemos.

ÉTIENNE BONNOT DE CONDILLAC

A LÍNGUA DOS CÁLCULOS

Tradução de **Carlos Alberto Ribeiro de Moura**

Toda língua é um método analítico, e todo método analítico é uma língua. Estas duas verdades, tão simples quanto novas, foram demonstradas; a primeira, em minha gramática; a segunda, em minha lógica; e é possível convencer-se da luz que elas lançam sobre a arte de falar e sobre a arte de raciocinar reduzindo-as a uma única e mesma arte.

Esta arte é tanto mais perfeita quanto as análises se fazem com mais precisão; e as análises atingem uma precisão tanto maior quanto as línguas são mais bem feitas.

As línguas não são um amontoado de expressões tomadas ao acaso, das quais a gente só se serve porque concordou em servir-se delas. Se o uso de cada palavra supõe uma convenção, a convenção supõe uma razão que faz adotar cada palavra, e a analogia, que dá a lei e sem a qual seria impossível entender-se, não permite uma escolha absolutamente arbitrária. Mas porque diferentes analogias conduzem a expressões diferentes, acreditamos escolher e isto é um erro: pois, quanto mais nos julgamos senhores da escolha, tanto mais escolhemos arbitrariamente e escolhemos mal.

As primeiras expressões da linguagem de ação são dadas pela natureza porque elas são uma decorrência de nossa organização: as primeiras sendo dadas, a analogia faz as outras, amplia esta linguagem; pouco a pouco torna-se própria a representar todas as nossas idéias, de qualquer espécie que sejam.

A natureza, que começa tudo, começa a linguagem dos sons articulados como começou a linguagem de ação; e a analogia, que completa as línguas, as faz bem, se ela continua como a natureza começou.

A analogia é propriamente uma relação de semelhança: portanto, uma coisa pode ser expressa de várias maneiras, porque não existe nenhuma que não se assemelhe a muitas outras.

Mas diferentes expressões representam a mesma coisa sob diferentes relações e as perspectivas do espírito, isto é, as relações segundo as quais consideramos uma coisa, determinam a escolha que devemos fazer. Então, a expressão escolhida é o que se chama o termo próprio. Entre vários, existe portanto sempre um que merece ser preferido; e todas as nossas línguas seriam igualmente bem feitas se sempre se tivesse sabido escolher.

Mas, porque nos contentamos em saber pouco mais ou menos o que

queremos dizer e nos preocupamos em saber menos ainda o que os outros dizem, falamos com expressões que são mais ou menos aquelas que nos convêm e permitimos aos outros falar com aquelas que lhes agradam empregar, contanto apenas que tenham no som alguma semelhança ou analogia com as nossas. Sob este aspecto, temos uns pelos outros uma indulgência singular. Tais são as línguas que faz o uso, uso este que os gramáticos olham como um legislador e que entretanto não é senão a maneira de falar mais geralmente recebida junto a um povo ou junto a um populacho cujos indivíduos não se ocupam quase com o que dizem. Digo *populacho;* porque é preciso colocar nesta classe todos aqueles que não sabem dizer com precisão o que querem dizer, sejam eles pessoas de bem ou mesmo filósofos.

Assim que um povo escolhe mal as analogias, faz sua língua sem precisão e sem gosto, porque desfigura seus pensamentos por imagens que não se assemelham a eles ou que os aviltam. Sua língua se faz mal pela mesma razão que se fala mal numa língua bem feita, assim que não se toma a analogia que daria o termo próprio.

Em nossas línguas vulgares — na nossa — a escolha das expressões foi freqüentemente feita segundo analogias tão fracas, tão vagas, tão disparatadas e algumas vezes com tão pouco gosto, que se seria tentado a acreditar que foram feitas como que ao acaso. Com efeito, tinham sido quase terminadas por bárbaros sem discernimento, quando foram remanejadas por homens de gênio, que não podiam falar como se falava. Eles aperfeiçoaram a língua dando-lhe seu caráter, mas não lhes foi possível purgá-la de todos os seus vícios.

Este arbitrário que se acredita ver nas línguas é que fez cair no erro de que o uso as faz como quer, e os gramáticos nos deram os caprichos deste uso como leis. Mas o que eles tomam por capricho não é, da parte dos povos, senão ignorância, falta de critério e mau gosto. Pois, quando escolhem mal, não é que escolham sem razão, mas a razão que deveria determiná-los não se oferece a eles nem pode oferecer-se. Eis aí os bárbaros que fizeram as línguas modernas.

A escolha das palavras é arbitrária! Uma das conseqüências deste erro é que o gosto mesmo só é um capricho, e as belezas de estilo, apenas belezas de convenção; não dependeria senão de nós achar Pradon superior a Racine. Não é espantoso que, com o risco de sermos absurdos, coloquemos o arbitrário em nossas opiniões quando o colocamos em nossa linguagem.

As línguas são tanto mais imperfeitas quanto mais arbitrárias parecem; mas notai que elas o parecem menos nos bons escritores. Quando um pensamento é bem expresso, tudo está fundado na razão, até mesmo o lugar de cada palavra. Igualmente, foram os homens de gênio que fizeram tudo o que há de bom nas línguas; e, quando digo *os homens de gênio,* não excluo a natureza, da qual são os discípulos favoritos.

A álgebra é uma língua bem feita e é a única: aqui nada parece arbitrário. A analogia, que jamais foge, conduz sensivelmente de expressão em expressão. Aqui, o uso não tem nenhuma autoridade. Não se trata de falar como os

outros, mas é necessário falar segundo a maior analogia para chegar à maior precisão; e aqueles que fizeram esta língua sentiram que a simplicidade do estilo faz toda a elegância: verdade pouco conhecida em nossas línguas vulgares.

Na medida em que a álgebra é uma língua feita pela analogia, a analogia, que faz a língua, faz os métodos, ou, melhor, o método de invenção não é senão a própria analogia.

A analogia: eis, portanto, a que se reduz toda a arte de raciocinar, bem como toda a arte de falar, e, nesta única palavra, podemos ver como nos instruir com as descobertas dos outros e como nós mesmos podemos fazê-las. As crianças só aprendem a língua de seus pais porque sentem cedo a analogia: elas se conduzem naturalmente segundo este método, que está bem mais ao seu alcance que todos os outros. Façamos como elas, instruamo-nos pela analogia, e todas as ciências se tornarão tão fáceis quanto podem sê-lo. Pois, enfim, o homem que parece o menos apto às ciências é pelo menos capaz de aprender línguas. Ora, uma ciência bem tratada não é senão uma língua bem feita.

As matemáticas são uma ciência bem tratada cuja língua é a álgebra. Vejamos, portanto, como a analogia nos obriga a falar nesta ciência e saberemos como deve obrigar-nos a falar nas outras. Eis o que me proponho. Assim, as matemáticas, das quais tratarei, são nesta obra um objeto subordinado a um objeto bem maior. Trata-se de mostrar como se pode dar a todas as ciências esta exatidão que se julga ser o dote exclusivo das matemáticas.

Não digo nada sobre o plano que segui. Tenho um, do qual jamais me distancio, e no entanto não me prendi a ele, porque, quando se começa pelo começo e não se abandona a analogia, não se tem necessidade de fazer um plano. Não fui eu quem dispôs por ordem as partes desta obra: elas se colocaram naturalmente cada uma em seu lugar.

Peço notar que, reduzindo à analogia todos os métodos de instrução e de invenção, digo uma verdade que na prática é tão antiga quanto o mundo e que, se na teoria ela parece hoje muito nova ou mesmo muito extravagante, não é minha culpa. Eu acrescentaria que, se tivéssemos sido capazes de tomar sempre a natureza por guia, saberíamos de alguma maneira tudo sem ter nada aprendido. É que ela não assume o tom dos filósofos que, no momento mesmo que nos desviam, não cessam de tratar-nos de ignorantes. Ao contrário, com ela sabemos tudo o que nos informa. Parece que não é preciso senão abrir os olhos e ela nos faz observar atentamente o que vemos.

LIVRO PRIMEIRO

A LÍNGUA DOS CÁLCULOS EM SUAS ORIGENS

CAPÍTULO I

Do cálculo com os dedos

Para explicar a formação das línguas, comecei observando a linguagem de ação. [1] Ora, o cálculo com os dedos é o primeiro cálculo, como a linguagem de ação é a primeira linguagem. Para explicar a formação de todas as espécies de cálculo, começarei portanto observando o cálculo com os dedos.

Abrindo sucessivamente os dedos de uma mão representamo-nos uma seqüência de unidades de um até cinco; aumentamos esta seqüência até dez se abrimos sucessivamente os dedos das duas mãos. Chamo *numeração* esta operação dos dedos pela qual nos representamos sucessivamente uma unidade, duas, três, até cinco ou até dez.

Concebe-se que, para elevar além de dez a numeração com os dedos, não preciso senão tomar dez por uma unidade; e, então, se reabro sucessivamente os dedos, um imediatamente após o outro, formarei uma seqüência que se elevará até dez vezes ou cem. Da mesma maneira, eu formaria seqüências até dez vezes cem ou mil, dez mil, cem mil, etc.

Mas, se não queremos confundir tudo, teremos necessidade de distinguir, por nomes, os números dos quais estas seqüências serão formadas; em conseqüência, os nomes tornar-se-ão tão necessários ao cálculo como os próprios dedos. Logo trataremos também do uso dos nomes no cálculo.

Na numeração, os números crescem sucessivamente de uma unidade na medida em que se abrem sucessivamente os dedos. Se, depois de ter contado, *por exemplo*, até dez, fecho sucessivamente os dedos, os números decrescerão como cresceram, isto é, sucessivamente de uma unidade. Chamo esta operação dos dedos *desnumeração*. Permitir-me-ão esta palavra, porque é necessária; farei outras ainda; mas prometo, em compensação, suprimir muitas inúteis.

Vê-se que, se a numeração faz os números, a desnumeração os desfaz; estas duas operações são o contrário uma da outra, como fechar os dedos é o contrário de abri-los.

Estas duas operações são bem simples, e todavia é a elas que se reduzem

[1] Cf. *Essai sur l'Origine des Connaissances Humaines*, Part. II, sec. I, cap. I; *Grammaire*, Part. I, cap. I; *La Logique*, Part. II, cap. II.

todas as espécies de cálculos. Poder-se-á substituir os dedos por outros signos, poder-se-á imaginar métodos mais cômodos e mais rápidos: mas é certo, em última análise, que calcular não será jamais senão numerar e desnumerar. Com efeito, nós veremos, nestas duas operações, a adição e a subtração, a multiplicação e a divisão.

A numeração faz os números juntando sucessivamente as unidades uma a uma. Mas, como uma criança sobe os degraus dois a dois depois de tê-los subido um a um, posso, pelo hábito do cálculo, juntar simultaneamente duas unidades a duas, a três, e descobrir o número que disto resulta, da mesma forma que o teria descoberto juntando as unidades uma a uma. É evidente que no fundo esta operação é a mesma que a numeração e que dela só difere porque faz simultaneamente o que a numeração faz sucessivamente. Eis o que se chama *adição:* é uma numeração mais rápida que a numeração propriamente dita. Portanto, no fundo numeração e adição são a mesma coisa, assim como subir a escada dois a dois e subi-la um a um não é no fundo senão subir.

Chama-se *soma* o número encontrado pela adição. Portanto, se aproximo os dedos abertos de uma mão dos dedos abertos da outra, adicionarei e verei, neste relacionamento, a soma dada pela adição.

Mas, como juntei simultaneamente várias unidades, posso suprimir várias simultaneamente. Se de cinco quero suprimir duas, não preciso senão fechar dois dedos da mão em que tenho cinco; e se dez, que represento com as duas mãos abertas, quero suprimir cinco, não preciso senão retirar uma das duas mãos e fechá-la.

Esta operação que desfaz o que a adição fez é o que se chama *subtração.* Ela só difere da desnumeração porque desfaz simultaneamente o que a desnumeração só desfaz em várias vezes. A subtração suprime várias unidades simultaneamente, a desnumeração as suprime uma a uma.

O número que permanece quando a subtração foi feita chama-se *resto* ou *diferença.* Logo veremos o uso destas duas denominações.

Se quisesse tomar dois tantas vezes quantas unidades existem em três, poderia abrir dois dedos, em seguida dois outros, enfim dois outros ainda e teria em seis dedos abertos o número seis. Isto ainda é apenas uma adição.

Mas, se pelo hábito do cálculo soubesse que duas vezes três fazem seis, então, ao invés de abrir dois dedos, depois mais dois e depois mais dois ainda, eu abriria simultaneamente seis. A esta adição feita em uma vez darei um nome particular, para distingui-la de uma adição feita em várias vezes: chamá-la-ei *multiplicação.*

Portanto, a multiplicação não é propriamente mais que uma adição; mas, quando estiver familiarizado com este nome, talvez seja levado a acreditar que adição e multiplicação são duas coisas diferentes, porque adição e multiplicação são dois nomes diferentes; e talvez aconteça que eu seja obrigado a lembrar-me que não existe senão uma mesma operação que chamo multiplicação, quando a considero feita de uma só vez, e que chamo adição, quando a considero feita em várias vezes.

A multiplicação fez atribuir aos números diferentes nomes, porque faz considerá-los sob diferentes aspectos. Chama-se assim *multiplicando* o número que deve ser multiplicado; *multiplicador,* aquele com o qual se multiplica; e *produto,* aquele que resulta da multiplicação. Compreende-se ainda sob o nome geral de *fatores* o multiplicador e o multiplicando, quando são considerados como concorrendo em conjunto para a formação do produto. Se, por exemplo, *dois* é o multiplicando e *três* o multiplicador, *seis* será o produto e este produto terá por fatores *três* e *dois.* É preciso observar que os fatores podem ser tomados indiferentemente como multiplicando ou como multiplicador; pois, quer se multiplique *dois* por *três,* quer *três* por *dois,* o produto será sempre *seis.*

Para perceber toda a vantagem em que a multiplicação tem sobre a adição, seria preciso fazer estas operações sobre grandes números. Mas vejamos previamente como se pode exprimir grandes números com os dedos.

Se tomo o mindinho como o signo de uma unidade, poderia tomar o dedo seguinte como o signo de uma dezena. Conseqüentemente, o terceiro significará cem, o quarto mil e o polegar dez mil. Portanto, eu exprimiria com uma mão aberta o número *dez mil, mais mil, mais cem, mais dez* e *mais um,* ou como nos exprimimos — onze mil, cento e onze.

Nesta expressão, as unidades crescem de tal maneira que cada uma contém dez vezes aquela que a precede imediatamente e, por esta razão, elas são cada uma de diferente espécie: unidade simples, unidade de dezena, unidade de centena, etc.

Se cada dedo de uma mão aberta só exprime uma espécie de unidade, é fácil imaginar como, com os dedos da outra, se poderá juntar unidades de toda espécie.

Suponhamos que a *dez mais um,* que exprimimos abrindo o dedo mindinho e seguinte, nós quiséssemos juntar nove unidades simples, a soma que buscamos será *dez mais um mais nove;* dito de outra maneira, *dez mais dez* ou *dois dez.* Destas duas dezenas, se uma é expressa pelo segundo dedo aberto da mão direita, a outra o será pelo segundo dedo aberto da mão esquerda; e, para marcar que não existem unidades simples, fecharemos o mindinho que dela é o signo, fecharemos o dedo seguinte quando um número não contiver dezena, o terceiro quando ele não contiver centena, etc.

Uma observação que não se pode negligenciar é que os dedos, tornando-se os signos dos números, os decompõem nas diferentes espécies de unidade de que os tínhamos composto; e não é espantoso, pois, se contamos até dez para fazer igualmente de cada dezena uma unidade que multiplicamos ainda até dez, é porque temos dez dedos. Assim, o sistema de numeração que a natureza nos fez adotar mostra-nos sensivelmente como cada número se compõe e se decompõe; vantagem que não têm nossas línguas: por exemplo, dizemos setenta e dois e os dedos dizem *sete dez mais dois,* expressão que preferimos, para seguir a analogia da linguagem dada pela natureza.

Agora, seja a multiplicação de *doze* por *doze.* Se me fosse necessário representar sucessivamente com os dedos *doze vezes doze* e fazer a adição do

todo, esta operação seria longa e embaraçosa. Mas seria mais fácil fazer a multiplicação? É o que é necessário buscar e o que se acharia sem muito esforço, se este número tivesse sido melhor denominado ou se a palavra *doze* se assemelhasse ainda à palavra latina da qual ela vem por corrupção.

Com efeito, *doze* em latim, como com os dedos, é *dez mais dois,* expressão que mostra de que espécies de unidade este número está composto e quantas contém de cada uma. Ora, é evidente que, se os números sempre tivessem tido semelhantes denominações, nossas línguas, que nos fariam notar a geração, nos mostrariam como se pode compô-los e decompô-los; por conseguinte, elas nos conduziriam naturalmente aos métodos de cálculo. Mais de uma vez terei ocasião de observar que a dificuldade em fazer bons elementos vem em parte de uma linguagem que foi mal feita e que nos obstinamos em falar, porque era falada antes de nós.

Doze substituo portanto por *dez mais dois* e observo que, se não me é possível multiplicar imediatamente *dez mais dois* por *dez mais dois,* posso, o que é a mesma coisa, fazer esta multiplicação em duas vezes; isto quer dizer que posso multiplicar *dez mais dois* primeiramente por *dez* e em seguida por *dois* ou, o que será freqüentemente mais cômodo, por *dois* e em seguida por *dez.* Portanto, digo com os dedos: *dois vezes dois fazem quatro* e *duas vezes dez fazem dois dez,* primeira multiplicação parcial da qual resulta duas dezenas mais quatro unidades.

Digo em seguida: *dez vezes dois fazem dois dez* e *dez vezes dez fazem uma centena,* segunda multiplicação parcial, da qual resulta uma centena mais duas dezenas.

É evidente que por estas duas operações multipliquei *dez mais dois* por *dez mais dois* e que, para ter o produto total, só preciso adicionar os dois produtos parciais que elas me ofereceram. Encontro uma *centena mais dois dez mais dois dez mais quatro* e, reduzindo-a a uma expressão mais simples, uma *centena mais quatro dez mais quatro,* cento e quarenta e quatro.

Por este exemplo compreende-se que, para encontrar as regras de multiplicação, é suficiente dar aos números nomes análogos à numeração pelos dedos. Esta é uma observação que não se pode esquecer.

Por mais simples que seja o método que acabamos de encontrar, será difícil ou mesmo impossível multiplicar, apenas com o auxílio dos dedos, números muito compostos. Mas nos dedos, tomados como signos dos números, existem ainda outros signos que descobriremos e com os quais multiplicaremos facilmente os maiores números. Cabe aos signos que conhecemos conduzir-nos aos signos que ainda não conhecemos; e iremos de descoberta em descoberta porque iremos do conhecido ao desconhecido.

Com a multiplicação, tem-se o mesmo resultado que se se tivesse adicionado um dos fatores tantas vezes quantas o outro tem de unidades. Para desfazer o que a multiplicação fez, seria suficiente portanto fazer uma subtração. Mas, por este meio, seria longo decompor o produto em seus fatores. Trata-se portanto de substituir a subtração propriamente dita por uma subtração que

se faça por um método mais curto e, visto que esta subtração dividirá o produto dado pela multiplicação, chamá-la-emos *divisão.*

A multiplicação nos fez atribuir aos números nomes particulares porque nos fez considerá-los sob novos aspectos; será necessário dar-lhes outros ainda para exprimir os novos aspectos sob os quais a divisão deve fazer considerá-los. Em conseqüência, daremos, com todo mundo, o nome de *dividendo* ao número a ser dividido e o de *divisor* ao número com o qual se divide um outro; e ao número que exprime quantas vezes o divisor está contido no dividendo daremos o nome do *quociente.* Seja *seis,* por exemplo, o número a ser dividido por *dois; seis* será o *dividendo, dois* o *divisor* e *três* o *quociente.*

Todo número a ser dividido pode ser olhado como o produto de dois fatores, dos quais um se chama multiplicador e o outro multiplicando. O número, ao qual na divisão atribuímos o nome de dividendo, é portanto o mesmo que chamamos produto na multiplicação; da mesma maneira, o divisor e o quociente são apenas os dois fatores.

Concordo que esta variedade de denominações pode embaraçar os principiantes, tanto mais que os nomes *multiplicando, dividendo* e *quociente* são bárbaros em nossa língua; mas não existem outros. Como não fizemos as ciências, não fizemos a linguagem e estamos condenados a falar uma língua completamente diferente da nossa; daí que tenhamos muita dificuldade em familiarizar-nos com idéias que se ligam com palavras que só são francesas pela terminação; e, porque em semelhantes casos a analogia não poderia auxiliar, acontece ainda vermos coisas diferentes em diferentes nomes dados a uma mesma coisa. É um erro contra o qual é necessário cedo se precaver, pois a confusão, com a qual se teria começado, não permitiria progressos fáceis no estudo do cálculo. No máximo adquirir-se-ia, por força do trabalho, uma rotina que se esqueceria por pouco que se parasse de trabalhar, sendo continuamente necessário reaprender porque se teria aprendido mal. Muitos de meus leitores reconhecer-se-ão aqui; recordar-se-ão que foram obrigados a aprender a divisão mais de uma vez e estão sempre prestes a esquecê-la: recordo-me de mim mesmo. Vejamos como se pode fazer esta operação.

Visto que todo dividendo é o produto de dois números multiplicados um pelo outro, e o divisor é conseqüentemente um dos fatores, vê-se que, o produto e um dos fatores sendo dados, o objeto da divisão é encontrar o outro fator. Quando, por exemplo, tenho que dividir *seis* por *dois,* o produto me é dado no dividendo *seis,* um dos fatores me é dado igualmente no divisor *dois,* e encontro o outro no quociente *três.*

Com semelhantes números a divisão parece fácil porque se faz imediatamente; mas não é preciso imaginar que ela se torne difícil com números maiores. Será apenas mais longa porque será necessário repetir a mesma operação, pois não se poderá terminar com uma. Portanto, far-se-ão várias divisões parciais assim como fizemos várias multiplicações parciais; e, como cada divisão parcial será igualmente fácil, a divisão total, que será o resultado delas, não poderá ser passiva de grandes dificuldades. Nosso objeto, nesta ocasião, é encontrar

o método mais expeditivo. Ora, se observamos como a multiplicação se faz mais rapidamente que a adição, descobriremos como a divisão também pode fazer-se mais rapidamente que a subtração.

Seja, portanto, *cento e quarenta e quatro* para ser dividido por *doze;* tomo este exemplo porque, sabendo ser este número o produto de doze por doze, as observações far-se-ão mais facilmente.

Assim que encontrei este produto, meus dedos, que tinham decomposto doze em *dez mais dois,* decompuseram cento e quarenta e quatro em *cem mais quatro dez mais quatro.* Portanto, a expressão do dividendo é *cem mais quatro dez mais quatro* e a do divisor *dez mais dois;* e como uma destas expressões é o produto da multiplicação e a outra um dos dois fatores, é óbvio que, desfazendo o que a multiplicação fez, encontrarei o segundo fator sob o nome de quociente.

Pela mesma razão que fiz a multiplicação em duas vezes farei em duas vezes a divisão, e farei duas divisões parciais como fiz duas multiplicações parciais.

Mas a divisão é o contrário da multiplicação. Portanto, a ordem na qual devo operar para dividir será a inversa daquela na qual operei para multiplicar. Ora, comecei a multiplicação pelo último termo *dois* do multiplicador *dez mais dois* e começarei portanto a divisão pelo primeiro termo *dez* do divisor *dez mais dois.*

Em conseqüência, digo: *cem é o produto de dez por dez, portanto dez está contido dez vezes em cem, logo cem dividido por dez dá dez no quociente;* três proposições que são apenas uma e que se exprimiriam com os dedos de uma única e mesma maneira.

Mas *dez,* que é o primeiro termo do quociente, não apenas foi multiplicado por *dez* mas foi ainda multiplicado por *dois;* e como multiplicado por dez produziu cem, multiplicado por dois produziu *dois dez.* Portanto, pela subtração destes produtos, a primeira divisão parcial desfará o que foi feito pela última multiplicação parcial. *De cem mais quatro dez mais quatro* subtraindo *cem mais dois dez* resta *dois dez mais quatro.* Desfiz assim o produto da última multiplicação parcial e estou seguro de que *dez* é o primeiro termo do quociente que busco.

O resto de *dois dez mais quatro* deve ser o produto da primeira parcial, isto é, de *dez mais dois* por um outro número e, por conseguinte, este número, qualquer que seja, multiplicou igualmente *dez* e *dois.* Portanto, se encontro o multiplicador de *dez* teria, neste multiplicador, o de *dois;* e por conseguinte teria ainda, neste mesmo multiplicador, o divisor de *dois dez mais quatro.*

Agora, se do resto *dois dez mais quatro* subtraio o produto de *dez mais dois por dois,* não restará nada. Portanto, desfiz o produto da primeira multiplicação parcial; a divisão está acabada e *dez mais dois* é o quociente de *cem mais quatro dez mais quatro* dividido por *dez mais dois.*

Vê-se sensivelmente como a divisão desfaz o que a multiplicação fez e

que, se por um lado a multiplicação pode ser considerada como uma adição, por outro a divisão pode ser considerada como uma subtração.

Começamos a multiplicação por *dois,* último termo do multiplicador, e ao contrário começamos a divisão por *dez,* primeiro termo do divisor; e se seguimos na divisão uma ordem inversa àquela que tínhamos seguido na multiplicação, é que estas duas operações são o inverso uma da outra. Com efeito, esta ordem é mais cômoda.

Enfim, para ter a multiplicação total fizemos duas multiplicações parciais, porque havia no multiplicador dois termos e era necessário multiplicar por um e pelo outro.

Desta forma, fizemos duas divisões parciais para ter a divisão total, porque dois termos no divisor forçavam a fazer duas divisões.

Concebe-se que, em semelhantes casos, a multiplicação e a divisão, de qualquer maneira abreviada que se faça, acabar-se-ão só depois de ter feito várias operações parciais. O número das operações será igual ao número dos termos do multiplicador se se trata de multiplicar, igual ao número dos termos do divisor se se trata de dividir.

Eis já várias noções que nós formamos. Freqüentemente terei ocasião de lembrá-las, e poder-se-á pouco a pouco torná-las familiares. Com efeito, concebe-se que estas primeiras noções devem encontrar-se em todos os cálculos. Portanto, será calculando que aprenderemos a calcular, como foi falando que aprendemos a falar. Estar-se-ia bem antes de aprender a própria língua, ou mesmo jamais se chegaria a sabê-la, se se quisesse falar somente depois de consultar cada vez a gramática. Não é assim que a natureza nos instrui: o que ela nos quer ensinar faz-nos fazer. Portanto, calcularemos para aprender a calcular, e se cada vez observamos o que tivermos feito instruir-nos-emos porque saberemos refazê-lo. Mas não nos apressemos, assim iremos de maneira mais segura e chegaremos antes. Presentemente, não exijo senão uma coisa dos principiantes, que eles tenham apreendido a seqüência dos raciocínios que fiz neste capítulo. Se a apreenderam, não a esquecerão; ou, se a esquecerem, reencontrá-la-ão; sabê-la-ão quando eles mesmos a tiverem encontrado e calcularão facilmente assim que tiverem signos mais cômodos. Estes signos, não compete a mim ensiná-los: compete a eles vê-los naquilo que sabem, e eu lhes garanto que eles os descobrirão.

CAPÍTULO II

Do uso dos nomes no cálculo

Por pouco que os números fossem compostos, eles somente se ofereceriam a nós sob uma idéia vaga de multiplicidade, se para cada coleção de unidades

não tivéssemos dado um nome com o fim de distingui-la da coleção precedente que tem uma unidade a menos e da coleção seguinte que tem uma unidade a mais.

Oito, por exemplo, representa para mim um número que distingo de sete e de nove; de sete, porque me recordo ser um nome que dei a uma coleção que é sete mais um; de nove, porque me recordo igualmente que é um nome que dei a uma coleção que é nove menos um. Portanto, oito não me oferece uma idéia distinta senão na medida em que o vejo entre dois nomes, dos quais um designa uma unidade a mais e outro uma unidade a menos. Tomando como exemplo números maiores, sentir-se-á melhor quantos nomes são necessários à numeração.

Concebe-se como, com a seqüência dos nomes *um, dois, três*, etc., pode-se levar a numeração até dez. Fazemos idéias tanto mais distintas quanto distinguimos números pelos nomes que lhes atribuímos e ao mesmo tempo pelos dedos que abrimos.

Tínhamos necessidade deste duplo auxílio. Se para numerar não tivéssemos tido outro meio que dizer *um mais um mais um*, etc., esta maneira de considerar as unidades uma a uma não nos teria dado a idéia de nenhum número um pouco composto. Portanto, só somos capazes de numerar porque podemos formar coleções e fixar cada uma por nomes.

Mas tínhamos igualmente necessidade do auxílio dos dedos, porque apenas eles podiam representar sensivelmente as coleções. Igualmente, a natureza, formando-nos mãos, deu-nos as primeiras lições de cálculo.

Só temos dez dedos. É por esta razão que, tendo levado a numeração até dez, recomeçamos tomando dez por unidade; não precisamos senão continuar para formar uma seqüência que sempre poderá crescer. Ora, nós continuaremos porque podemos continuamente refazer o que fizemos, isto é, tomar cada nova dezena por uma nova unidade.

Agora, observamos nos números diferentes ordens de unidades, a das unidades simples, a das unidades de dezena, a das unidades de centena, etc.; e estas ordens distinguem-se tanto com os nomes quanto com os dedos.

Coloco a primeira ordem na unidade simples, porque esta unidade é o ponto fixo por onde começa a numeração. Aqui faço o inverso do que se faz no discurso, pois começamos por enunciar as unidades superiores e dizemos *cem mais dez mais um* ou, se se quer, *cento e onze*.

Seja qual for o número das ordens, a multiplicação pode sempre acrescentar novas. É o que acontecerá todas as vezes que o produto de um número por outro for maior que nove. Oito vezes cinco, por exemplo, fará com que quatro unidades passem para uma ordem superior.

Portanto, concebe-se que, se começamos a multiplicação pela ordem inferior, agora os produtos parciais se colocam sucessivamente em seu lugar, cada um na ordem superior à qual ele pertence. Igualmente, concebe-se que, se começamos a divisão pela ordem superior, para desfazer uma coisa é natural começar por onde se terminou de fazê-la.

Não é que não se pudesse começar a multiplicação pelas ordens superiores e a divisão pelas ordens inferiores; mas então estas operações não seriam mais tão simples nem tão fáceis: cada um pode experimentá-lo.

Estas ordens, nas quais distribuímos as diferentes espécies de unidades, são análogas à maneira pela qual se faz a numeração pelos dedos; e isto devia acontecer pois nós a imaginamos segundo esta própria numeração e elas a representam perfeitamente.

Ora, foi para conservar esta analogia que eu disse *dez mais dois* ao invés de *doze* e *cem mais quatro dez mais quatro* ao invés de *cento e quarenta e quatro*. Por mais extraordinária que possa parecer esta linguagem, conjeturo com fundamento que se fez uma semelhante quando se começou a calcular com nomes. Com efeito, se se fala para fazer-se entender, o que devia ser mais comum no nascimento das línguas — isto é, numa época em que só se falava porque se tinha alguma coisa a dizer —, seria a analogia a única que teria conduzido de uma primeira linguagem a uma segunda; em conseqüência, ter-se-ia feito a numeração pelos nomes sobre o modelo da numeração pelos dedos. Também retornaremos a esta linguagem e a adotaremos com todo o mundo, quando falarmos álgebra. Assim, eis que se aproximam o cálculo com os dedos e o cálculo com as letras, se bem que ainda se esteja bem longe do segundo quando se está apenas no primeiro. Mas, como os bons métodos pertencem à natureza, não existe entre eles uma distância tão grande quanto se acredita.

De qualquer maneira, o caráter das línguas de que falo era tal que se via nos números enunciados com nomes como nos números enunciados com os dedos a maneira pela qual a numeração se tinha formado; e isto é uma grande vantagem: pois então não é muito difícil descobrir como as outras operações se podem fazer.

Com efeito, assim que o discurso, na composição e na decomposição dos números, conforma-se ao método que seguem a numeração e a desnumeração pelos dedos, tornando-se como elas a expressão distinta das diferentes ordens de unidades, que grandes obstáculos será preciso vencer para descobrir a adição, a subtração, a multiplicação e a divisão?

Nossas línguas modernas, que são apenas restos desfigurados das línguas mortas, não conservaram sempre, na maneira de enunciar os números, uma linguagem análoga à numeração pelos dedos. Eis por que não nos mostram como o cálculo começou; e porque nós não o vemos, supomos que não se viu jamais. Portanto, não imaginando como era fácil encontrá-lo, olhamos como um esforço de gênio uma descoberta que todo homem de senso pode fazer.

Mas se ela nos espanta, se fazemos esforço para compreendê-la, é que, não começando como se começou, começamos sempre mal.

A língua dos cálculos é aquela em que a analogia mais se mostra. É a isso que ela deve sua riqueza, quero dizer, todas as suas expressões, todos os seus métodos, todas as suas descobertas; e parece que, para terminá-la, seria suficiente começá-la bem. A analogia se percebe facilmente e ela não escapa

quando se pega onde ela começa. São nossas línguas mal feitas que nos impedem de percebê-la e, por essa razão, tornam os cálculos mais difíceis. Por exemplo, se no lugar de vinte, trinta, quarenta, etc., contássemos dois dez, três dez, quatro dez, etc., a multiplicação tornar-se-ia mais fácil; não duvido que alguém que não tivesse nenhum conhecimento de nossa aritmética pudesse fazer longos cálculos com esta linguagem, por pouco que nela estivesse exercitado. Os camponeses, que não sabem ler, sentiram-no bem, sobretudo aqueles aos quais não ensinamos a contar. Eles, que não conhecem nossas expressões *cinqüenta, sessenta, setenta e cinco,* fizeram para si outras mais análogas à numeração. É por dez ou por vinte que eles contam: dizem, por exemplo, *oito vinte* e não nos entendem quando dizemos *cento e sessenta;* com isso contam segura e prontamente.

Nós, que nos julgamos instruídos, teríamos portanto freqüentemente necessidade de ir para perto dos povos mais ignorantes para aprender deles o começo de nossas descobertas, pois é sobretudo deste começo que teríamos necessidade; nós o ignoramos porque há muito tempo não somos mais os discípulos da natureza.

CAPÍTULO III

Acepções dadas às palavras número, multiplicar e dividir

Por que é preciso que sejamos obrigados a tomar a mesma palavra em acepções diferentes? Não teria sido melhor ter tantas palavras quantas acepções?

Respondo que, se falamos para nos fazer entender, devemos preferir a linguagem que mostra como passamos de idéia a idéia, pois uma língua bem feita deveria ser como um quadro em movimento no qual se veria o desenvolvimento sucessivo de todos os nossos conhecimentos.

Iremos do conhecido ao desconhecido, isto é, vemos o desconhecido no próprio conhecido. Portanto, o desconhecido que se descobre é o conhecido que se via. Eles se assemelham, em conseqüência são análogos. Portanto, se quereis fazer-me passar de um a outro, não tendes outro meio que colocar a mesma analogia em vossos discursos. Eis a linguagem que a natureza ensina a todos nós mas que não aprendemos ou que aprendemos mal.

As línguas têm muitas palavras, e é sobretudo a falta das modernas que, ao invés de formar-se separadamente apenas pela analogia, deram-se expressões umas às outras depois de tê-las tomado cada uma de línguas que não se falam mais. Ora, as palavras estão sem analogia com as de outra língua à qual são estranhas; e então, porque não é fácil fazê-las passar por diferentes acepções, fazemos todas as línguas contribuírem de alguma maneira e pilhamos em toda parte como bárbaros. Nossas línguas parecem ser apenas o que resta após

tormentas e devastações: elas assemelham-se a nossos impérios. Tudo fica mal quando tudo começou mal.

A mais perfeita língua seria aquela que, não tendo tomado emprestado nada, devesse unicamente à analogia o uso de todas as expressões introduzidas; e acredito que esta língua representaria o maior número possível de idéias com o menor número possível de palavras. Mas, porque julgamos ser mais sábios falando de acordo com as línguas que chamamos eruditas, ligamo-nos a elas para construir nossas línguas, como se quiséssemos construir jargões. Pareceu-nos conveniente empregar nas ciências palavras que não são francesas e as tornamos difíceis apenas pela dificuldade em aprender o léxico. Certamente, se se tivesse falado para fazer-se entender, não seria com palavras desconhecidas que se teria imaginado exprimir idéias novas.

Uma palavra torna-se naturalmente signo de uma idéia quando esta idéia é análoga à primeira que esta palavra significou e, então, diz-se que ela é empregada por extensão.

Mas, porque esta primeira idéia não é sempre conhecida ou porque não se sabe tomar a analogia que conduz de uma acepção a outra, olha-se freqüentemente como um abuso empregar a mesma palavra para exprimir idéias que, mesmo que análogas, não são completamente as mesmas. Às vezes engana-se ainda mais grosseiramente, pois, sem notar o que significa uma palavra, supõe-se que ela tem sempre a mesma significação e levantam-se questões absurdas ou pueris.

Aqueles, por exemplo, que perguntaram se a unidade é um número, não viram que a palavra número tem duas acepções diferentes: na primeira ela só se diz de uma variedade de unidades, e então é evidente que a unidade não é um número e ela difere do número como o simples do composto.

Mas, porque os números são formados de unidades, a analogia obrigou a dar, por extensão, à unidade simples a mesma denominação que a várias unidades reunidas, e a unidade tornou-se um número.

Igualmente, na primeira acepção, *multiplicar* é tomar um número várias vezes, e o produto, após a multiplicação, é maior que o multiplicando.

Entretanto, porque se diz *multiplicar por dois, por três,* que são números na primeira acepção da palavra, diz-se *multiplicar por um,* que só é número por extensão. Portanto, multiplicar tomou uma nova significação, na qual o produto é igual ao multiplicando ou na qual, propriamente falando, não existe produto, pois não existe propriamente multiplicação.

Faremos a mesma observação sobre a palavra *dividir,* que propriamente significa separar em várias partes; pois, porque se disse *dividir por dois,* se disse *dividir por um,* apesar de que, verdadeiramente, *um* não divida, porque *dois* dividido por *um* dá no quociente inteiro *dois.*

Ora, desde que a palavra *multiplicar* tem duas acepções, uma na qual o multiplicando, após a multiplicação, é maior, e outra na qual, após a multiplicação, permanece o mesmo, é evidente que não nos entenderemos se queremos manter-nos exclusivamente em uma ou outra destas acepções.

Entender-nos-íamos menos ainda se acontecesse que após a multiplicação o produto fosse às vezes menor que o multiplicando: e todavia é isso que acontecerá.

Para fazer-se uma idéia geral da palavra *multiplicar,* não é portanto preciso considerar nem se o multiplicando aumenta nem se permanece o mesmo nem se diminui: é suficiente observar a multiplicação na operação que se faz quando se diz *duas vezes três fazem seis, uma vezes três fazem três.*

Acontece o mesmo com a palavra *dividir:* pois, na acepção mais geral, dividir não é separar em várias partes, é apenas buscar quantas vezes um número está contido em outro; e como a unidade é um número, divide-se quando se busca quantas vezes ela está em três, como quando se busca quantas vezes dois está em seis.

Portanto, considerando a divisão na operação que se faz e não na primeira acepção da palavra, temos dela uma idéia geral aplicável a todos os casos, mesmo àqueles nas quais o dividendo, após a divisão, for maior; o que ainda acontecerá.

Assim, sem considerar se um número aumenta, diminui ou permanece o mesmo, multiplicar é tomar o multiplicando tantas vezes quantas são as unidades existentes no multiplicador; e dividir é observar quantas vezes o divisor está contido no dividendo. Estas noções, que são simples e não são senão simples, e que por esta razão são tudo o que busco, iluminarão e afastarão várias dificuldades. Por outro lado, as observações que fizemos sobre as palavras *número, multiplicar* e *dividir* são vários exemplos marcantes das diferentes acepções às quais os nomes se tornam suscetíveis; e meu primeiro objeto nesta obra é dar da analogia a idéia mais exata. Quero sobretudo mostrar o caminho que ela traça, caminho que deve conduzir-nos de descoberta em descoberta; mas, como ainda estamos apenas no início, não poderíamos vê-lo senão confusamente; nós só o conheceremos bem quando tivermos chegado.

CAPÍTULO IV

Em que consistem as idéias dos números

As ciências são grandes e belos caminhos que a natureza tinha aberto e traçado e cuja entrada os homens fecharam; colocaram nela desajeitadamente urzes e obstáculos de toda espécie, abriram mesmo precipícios; de maneira que hoje toda a dificuldade está nos primeiros passos. Os esforços que se fizeram para abrir uma passagem apenas deixam ver traços confusos onde, há séculos, nós nos extraviamos uns após os outros. Verdadeiramente, alguns homens de gênio chegam, mas estão, de qualquer maneira, fora do alcance de nossa visão e desdenham dizer-nos como chegaram ou o escondem propo-

sitadamente. Portanto, não podendo conceber como puderam vencer os obstáculos, imaginamo-nos que eles os transpuseram; e acreditamos vê-los planar nos ares, nós que estamos condenados a ir rastejando. Entretanto, concebemos melhor como eles ultrapassaram os obstáculos e como planam acima? Sem dúvida, não. Tentemos portanto abrir a entrada que fechamos para nós mesmos; para nós não existe outra passagem. Se este empreendimento tem suas dificuldades, elas não são tão grandes como parecem à primeira vista. Por outro lado, quando as tivermos ultrapassado, encontrar-nos-emos nestes belos caminhos em que os homens de gênio nos precederam; e talvez confessem que lá chegaram como nós, rastejando.

Iniciando, só almejo aplanar as dificuldades de tudo que me embaraça. Eis por que vou lentamente, eis por que me detenho longamente sobre questões que os calculadores jamais imaginaram tratar, porque estas questões são da metafísica e os calculadores não são metafísicos. Eles não sabem que a álgebra não é senão uma língua, que esta língua ainda não tem gramática e que apenas a metafísica lhe pode dar uma.

Vimos que para cada dedo que abrimos a numeração nos faz passar a um número uma unidade maior e a desnumeração nos faz passar a um número uma unidade menor para cada dedo que fechamos.

Ora, quando nos habituamos a representar pelos dedos uma seqüência de números alternativamente crescente e decrescente, podemos representar-nos esta mesma seqüência por qualquer outra coisa, por seixos, por árvores, por homens, etc.; isto é, podemos numerar e desnumerar com seixos, árvores, homens, etc., como com os dedos.

Portanto, essas idéias que nos fizemos com os dedos, a analogia nos faz aplicá-las a seixos, árvores e homens; e, porque podemos aplicá-las a todos os objetos do universo, dizemos que elas são gerais, isto é, aplicáveis a tudo.

Mas, quando nos limitamos a considerá-las como aplicáveis a tudo, não as aplicamos a nenhuma coisa particular, as consideramos nelas mesmas e as separamos de todos os objetos aos quais se pode aplicá-las.

Entretanto, foi nestes objetos mesmos que originariamente percebemos estas idéias e só pudemos percebê-las neles. Primeiramente as vimos nos dedos, na medida em que observávamos a ordem sucessiva em que se abriam e se fechavam. Em seguida, vimo-las em todos os objetos, na medida em que fazíamos com eles a numeração e a desnumeração que tínhamos feito com os dedos.

Considerar os números de uma maneira geral ou como aplicáveis a todos os objetos do universo é portanto a mesma coisa que não aplicá-los a nenhum destes objetos em particular; é a mesma coisa abstraí-los ou separá-los destes objetos para considerá-los à parte; e então dizemos que as idéias gerais dos números são idéias abstratas.

Mas, quando as idéias dos números, primeiramente percebidas nos dedos e em seguida em todos os objetos aos quais se aplicam, tornam-se gerais e

abstratas, não as percebemos mais nem nos dedos nem nos objetos aos quais cessamos de aplicá-las. Onde, portanto, nós a percebemos?

Nos nomes tornados os signos dos números. Somente resta no espírito estes nomes e é em vão que se buscaria aqui outra coisa.

Um, dois, três, etc., eis portanto as idéias abstratas dos números: pois estas palavras representam os números como aplicáveis a tudo e como a nada aplicadas. São elas que os separam dos objetos onde aprendemos a percebê-los. Quando, por exemplo, após ter dito *um* dedo, *um* seixo, *uma* árvore, nós dizemos *um* sem nada acrescentar, temos nesta palavra *um* a unidade abstrata.

Se julgais que as idéias abstratas são outra coisa que nomes, dizei, se podeis, qual é esta outra coisa. Com efeito, quando fizerdes abstração dos dedos e dos outros objetos que podem representar os números, quando fizerdes abstração dos nomes que deles são outros signos, buscareis em vão o que resta em vosso espírito, nele não encontrareis nada, absolutamente nada.

Mas, dir-se-á, como reduzir as idéias abstratas a palavras apenas? Ser-me-á mais fácil responder a esta questão do que responder a esta outra: se as idéias abstratas são outra coisa que palavras, que são elas?

Os números me são representados pelos dedos quando aprendo a numeração e eles me são representados por outros objetos quando repito com outros objetos o que aprendi com os dedos.

Na medida em que os represento, dou a cada um nomes diferentes. Designo por *um* um dedo considerado sozinho, em conseqüência direi *um* de um seixo, de uma árvore; exprimo por *dois* um dedo mais um dedo, em conseqüência direi *dois* de um seixo mais um seixo, de uma árvore mais uma árvore. Farei o mesmo com os nomes três quatro, etc. Ora, que idéias expõem estes nomes?

Respondo que *um* é uma palavra que recordo ter escolhido para significar um único dedo, um único seixo, uma única árvore e em geral um objeto individual; *dois* é uma outra palavra que me recordo ter escolhido para exprimir um dedo mais um dedo, um seixo mais um seixo, uma árvore mais uma árvore e, em geral, um indivíduo mais um indivíduo. Ora, como nos nomes gerais, tais como *um, dois, três,* propriamente só existem nomes, assim também propriamente só existem nomes nas idéias abstratas: pois idéias abstratas e nomes gerais são no fundo a mesma coisa.

O erro em que se cai a esse respeito vem do fato de se supor que a palavra idéia tem esta única acepção. Todavia, ela tem duas: uma que lhe é própria e outra que lhe é dada por extensão. Se digo um seixo, dois seixos, a palavra idéia é tomada no sentido próprio, pois encontro as idéias de *um* e de *dois* nos objetos que junto a estes nomes; mas, se digo *um, dois,* estes são unicamente nomes gerais, e só por extensão é que se chamam idéias.

Sabe-se que não existe fora de nós nem gênero nem espécie: sabe-se que apenas existem indivíduos, mesmo que nossos filósofos, que o sabem sem dúvida, o esqueçam tão freqüentemente que parecem ignorá-los. Os gêneros e as espécies não são senão denominações que nós fizemos; e tivemos necessidade

de fazê-las porque a limitação de nosso espírito obrigava-nos a classificar os objetos.

Ora, as denominações dadas aos números são somente uma maneira de classificar as coisas para observá-las sob os diferentes aspectos em que estão no cálculo. Portanto, pela mesma razão que não existe nada no universo que seja gênero e espécie, não existe também nada que seja *dois, três, quatro,* que, em uma palavra, seja um número; não há, se posso exprimir-me assim, senão *um, um, um;* e os números só estão nos nomes que fizemos para nosso uso. Não existe nenhum número aos olhos de Deus: como ele vê simultaneamente tudo, não conta nada. Somos nós que contamos, porque não vemos senão um a um e, para contar, somos obrigados a dizer *dois, três, quatro,* como se houvesse alguma coisa que fosse dois, três, quatro. Isto nós o supomos mesmo; levados a realizar nossas abstrações, estabelecemos de bom grado, por princípio, que *tudo isto que concebemos clara e distintamente existe fora de nós tal como nós o concebemos.* Um bom cartesiano não duvidará disto.

CAPÍTULO V

Das relações gerais sob as quais podemos considerar os números

Dois números são iguais quando contêm o mesmo número de unidades e são desiguais quando não contêm o mesmo número.

Percebemos esta igualdade ou desigualdade comparando-os; e, porque então nós os relacionamos um ao outro, diz-se que eles estão em relação de igualdade ou em relação de desigualdade. Estas relações são as mais gerais.

Dois números iguais contêm-se reciprocamente: *dois mais dois* contém *quatro* e *quatro* contém *dois mais dois.*

Portanto, não se contêm reciprocamente se são desiguais: *dois mais dois* está contido em *cinco* mas *cinco* não o está em *dois mais dois.*

Porque dois números se contêm reciprocamente, diz-se que são reciprocamente a medida exata um do outro: *dois mais dois* é a medida exata de *quatro* e *quatro* o é de *dois mais dois.*

Vê-se portanto que dizer que dois números são iguais, que se contêm reciprocamente, que são a medida exata um do outro, é dizer a mesma coisa de três maneiras diferentes; mas, mesmo que semelhantes expressões sejam idênticas, veremos que cada uma delas tem seu uso.

Quando dois números não se medem reciprocamente, pode-se compará-los a um terceiro que, estando contido um certo número de vezes em um e em outro, é a medida comum dos dois. *Oito* e *doze,* por exemplo, têm por medida comum *quatro dois* e *um,* sendo preciso observar que a unidade é a medida

comum de todos os números; existem mesmo números que não têm outra medida comum, tais como *quatro* e *cinco, nove* e *onze.*

Quando medimos dois números, descobrimos o excesso do maior sobre o menor; quando os comparamos, vemos que o excesso do maior sobre o menor é a diferença de um ao outro, e, quando tiramos o menor do maior, percebemos que este excesso ou esta diferença é o que resta.

Portanto, *excesso, diferença* e *resto* são palavras que significam precisamente a mesma coisa mas, no uso que delas se faz, as perspectivas do espírito não são as mesmas. *Excesso* é relativo a medida porque o excesso é conhecido após ter sido medido; *diferença* é relativa a comparação porque se descobre a diferença comparando; *resto* é relativo a subtração porque se descobre o resto após ter subtraído o menor número. *Dois* é o excesso de seis sobre quatro, a diferença de quatro a seis e o resto quando de seis se tira quatro; estas três palavras neste exemplo significam portanto igualmente *dois* e conseqüentemente a mesma coisa; mas um supõe que se mediu, outro que se comparou e o último que se subtraiu.

Os detalhes em que entro pareceram sem dúvida minuciosos, porque parece que aqueles que sabem a numeração não têm necessidade de que se lhes ensine o que constitui a igualdade, o excesso, a diferença, o resto. Mas uma criança conta por seus dedos antes de ter aprendido estas denominações e talvez, quando ela as conhecer, acreditará conhecer tantas coisas quantas palavras. É verdade que escrevo para adultos; mas devo tratá-los como crianças porque não existe senão uma maneira de instruir-se, e ela é a mesma para todas as idades; aliás, todos os ignorantes são crianças e os mais sábios são bem jovens ainda.

Lembremo-nos de que não podemos ir senão do conhecido ao desconhecido. Ora, como podemos ir de um ao outro? É que o desconhecido se encontra no conhecido e não está nele senão porque é a mesma coisa. Portanto, não podemos passar do que sabemos ao que não sabemos senão porque o que não sabemos é a mesma coisa que aquilo que sabemos. Vós, que não aprendestes nada lendo este capítulo, estais persuadidos de que tudo o que disse é a mesma coisa que vós sabíeis. Portanto, quando uma criança o souber, o que tiver aprendido será a mesma coisa que aquilo que sabia.

Ora, sendo tudo o que ignoramos a mesma coisa que o que sabemos, é evidente que não podemos observar muito o que sabemos, se queremos chegar ao que não sabemos. É preciso observá-lo e observá-lo muito porque o que julgamos saber, freqüentemente o sabemos mal. Igualmente, há muito tempo estou convencido de que não se terão bons elementos senão quando se tiver tudo refeito, até as noções mais comuns. Pois as idéias, por serem comuns, não são mais bem feitas; ao contrário, são aquelas de que se deu menos conta. Entretanto, se aqui se deixa confusão, elas serão mal conhecidas; e, se são mal conhecidas, não poderão conduzir-nos ao que não conhecemos. Eis por que começo por onde jamais se começou e observo longamente coisas que todo mundo

julga inútil dizer. Sinto que devo parecer minucioso; mas rogo ao público ter por mim a mesma indulgência que tem por tantos outros.

Quando digo *dois mais dois é igual a quatro,* vê-se que a igualdade se reduz à identidade; pois é suficiente saber o valor das palavras para reconhecer que o que chamo *dois mais dois* é a mesma coisa que o que chamo *quatro.*

Dois mais dois e *quatro* são portanto, o mesmo número expresso diferentemente, ou duas expressões idênticas nas idéias.

Que se diga portanto que dois números são iguais, que se contêm reciprocamente, que se medem exatamente um ao outro, que são o mesmo número ou que são idênticos, isto não é senão dizer a mesma coisa de várias maneiras.

Não se fazem portanto, na língua dos cálculos, senão proposições idênticas e, por conseqüência, frívolas, objetar-se-á talvez. Concordo que nesta língua, como em todas as outras, só se fazem proposições idênticas todas as vezes que as proposições forem verdadeiras. Pois, tendo demonstrado que o que não sabemos é o mesmo que o que sabemos, é evidente que não podemos fazer senão proposições idênticas, quando passamos do que sabemos ao que não sabemos. Todavia, por ser idêntica, uma proposição não é frívola.

Seis é seis é uma proposição simultaneamente idêntica e frívola. Mas notai que a identidade está ao mesmo tempo nos termos e nas idéias. Ora, não é a identidade nas idéias que faz o frívolo, é a identidade nos termos. Com efeito, jamais se pode ter necessidade de fazer esta proposição, *seis é seis;* ela não levaria a nada, e a frivolidade, como se pode ter ocasião de notar, consiste em falar por falar, sem objeto, sem fim, sem nada dizer.

Não acontece a mesma coisa com esta outra proposição: *três e três são seis.* Ela é a soma de uma adição. Portanto, pode-se precisar fazê-la, e ela não é frívola porque a identidade está unicamente nas idéias.

Por falta de ter distinguido duas identidades, uma nas palavras, outra nas idéias, supôs-se que toda proposição idêntica é frívola, porque toda proposição idêntica nas palavras é com efeito frívola; e não se suspeitou que uma proposição não poderia ser frívola quando a identidade está unicamente nas idéias. Não se quis mesmo perceber esta identidade. Pois por que motivo se *diz, por exemplo, dois e dois fazem quatro,* por que *fazem* se não é por que se supõe que *dois e dois* são alguma outra coisa que *dois e dois?* Parece-me que se teria dito *dois e dois* são *quatro,* se se tivesse sentido que *dois e dois* são a mesma coisa que *quatro.*

Quando julgamos que dois homens são iguais em grandeza, vemos uma mesma coisa em duas que comparamos, isto é, uma mesma grandeza em dois homens e fazemos uma proposição idêntica. Igualmente, quando dizemos *dois mais dois é igual a quatro,* vemos uma mesma idéia em duas expressões e nossa proposição é idêntica ainda. Mas os calculadores, não tendo observado que estas expressões são idênticas nas idéias, julgam que compararam idéias diferentes porque compararam palavras diferentes.

Quando digo que eles não observaram esta identidade, não quero dizer que não a perceberam. Quem poderia não percebê-la? Mas se eles a observassem, ver-se-iam forçados a concluir que, quando calculam, não fazem e não podem fazer senão proposições idênticas. Ora, eles se recusam como por instinto a esta conclusão, porque têm o prejuízo de que toda proposição idêntica é uma proposição frívola; e eles têm repugnância em ser frívolos.

CLAUDE-ADRIEN HELVÉTIUS

CARTAS DE HELVÉTIUS SOBRE "O ESPÍRITO DAS LEIS"

Tradução de **Mary Amazonas Leite de Barros**
e **Hélio Leite de Barros.**

Seleção de Textos de **Andreas Pavoel**

1. CARTA A MONTESQUIEU (1748)

Sobre seu manuscrito do Espírito das Leis

Reli até três vezes, meu caro presidente, o manuscrito que me mandastes comunicar. Vós me fizestes ficar vivamente interessado nessa obra em Brede. Não a conhecia em seu conjunto. Não sei se nossas cabeças francesas serão bastante amadurecidas para apreender-lhe todas as grandes belezas; quanto a mim, elas me arrebatam. Admiro a grandeza do espírito que as criou, e a profundidade das pesquisas às quais tivestes de vos entregar para fazer jorrar luz nessa confusão de leis bárbaras das quais sempre acreditei haver tão pouco proveito a ser tirado para a instrução e a felicidade dos homens. Eu vos imagino, como o herói de Milton, embaralhando-vos no meio do caos, sair vitorioso das trevas. Vamos ser, graças a vós, bem instruídos acerca do espírito das legislações gregas, romanas, vândalas e visigodas; conheceremos o dédalo tortuoso através do qual o espírito humano se arrastou para civilizar alguns infelizes povos oprimidos por tiranos ou charlatães religiosos. Dizeis: eis o mundo, como foi governado, e como ainda se governa. Vós lhe emprestais freqüentemente uma razão e uma sabedoria que no fundo é apenas a vossa e a respeito das quais ele ficaria bem surpreso por lhe fazerdes as honras.

Compondes com o preconceito, como um rapaz ao entrar para a sociedade emprega com as velhas mulheres que têm ainda pretensões e junto às quais só pretende ser cortês e parecer bem educado. Mas será que não o adulais demais? Para os padres, admito. Dando o seu bocado a esses cérberos da Igreja, vós os fazeis calar-se sobre a vossa religião; sobre o resto, não vos entenderão. Nossos togados não estão em estado nem de vos ler, nem de vos julgar. Quanto aos aristocratas, e a nossos déspotas de todo tipo, se vos entendem não vos devem apreciar muito; é a censura que sempre fiz a vossos princípios. Lembrai-vos que discutindo em Brede eu convinha convosco que eles se aplicavam ao estado atual; mas que um escritor que quisesse ser útil aos homens devia preocupar-se mais com máximas verdadeiras numa ordem melhor de coisas futuras do que se dedicar àquelas que são perigosas, do momento que o preconceito delas se apodera para usá-los e perpetuá-los. Empregar a filosofia para dar-lhes importância é dar ao espírito humano um andamento retrógrado e eternizar abusos que o interesse e a má fé são apenas muito hábeis em fazer valer. A idéia da perfeição diverte nossos contemporâneos, mas ela instrui a

juventude e serve à posteridade. Se nossos descendentes possuem senso comum, duvido que se acomodem a nossos princípios de governo e que se adaptem a constituições, sem dúvida melhores que as nossas, vossos balanços complicados de poderes intermediários. Os próprios reis, se ficarem mais esclarecidos acerca de seus verdadeiros interesses (e por que não o perceberiam?), procurarão, desembaraçando-se desses poderes, fazer com mais segurança sua felicidade e a de seus súditos.

Ao passo que na Europa, hoje a menos pisada das quatro partes do mundo, que é um soberano, enquanto que todas as fontes de rendas públicas se perderam nos cem mil canais da feudalidade, que os desvia incessantemente de seu lucro? A metade da nação se enriquece com a miséria da outra; a nobreza insolente faz cabala e o monarca que ela adula é ele mesmo oprimido sem que o perceba. A história bem meditada é uma lição perpétua disto. Um rei cria para si ordens intermediárias; logo eles são os mestres e os tiranos de seu povo. Como conteriam o despotismo? Eles só apreciam a anarquia e são ciosos apenas de seus privilégios, sempre opostos aos direitos naturais daqueles que oprimem.

Eu vos disse, e o repito, meu caro amigo, vossas combinações de poderes só fazem separar e complicar os interesses individuais em lugar de os unir. O exemplo do governo inglês vos seduziu. Estou longe de pensar que essa constituição seja perfeita. Teria muita coisa a vos dizer sobre esse assunto. Esperemos, como dizia Locke ao Rei Guilherme, que reveses estrepitosos, que terão como causa o vício dessa instituição, nos tenham feito sentir seus perigos; que a corrupção, que se tornou necessária para vencer a força de inércia da câmara alta, seja estabelecida pelos ministros nas comunas, e não faça mais ninguém enrubescer: então ver-se-á o perigo de um equilíbrio que será preciso romper sem cessar para acelerar ou retardar os movimentos de uma máquina tão complicada. Com efeito, em nossos dias não se chegou ao ponto de que foram precisos impostos para subvencionar parlamentos, que dão ao rei o direito de arrecadar impostos do povo?

A própria liberdade de que goza a nação inglesa estará exatamente dentro dos princípios dessa constituição, mais do que em duas ou três boas leis que não dependem dela, que os franceses poderiam dar a si, e que somente elas tornariam talvez seu governo mais suportável? Estamos ainda longe de pretendê-lo. Nossos padres são demasiado fanáticos e nossos nobres demasiado ignorantes para se tornarem cidadãos e sentirem as vantagens que teriam em ser e formar uma nação. Cada um sabe que é escravo, mas vive na esperança de ser um subdéspota por sua vez.

Um rei é também escravo de suas amantes, de seus protegidos e de seus ministros. Se ele se zanga, o pontapé que recebem seus cortesãos se devolve e se propaga até o último grosseirão. Eis, imagino, num governo o único emprego ao qual podem servir os intermediários. Num país governado pelas fantasias de um chefe, esses intermediários que o importunam procuram ainda enganá-lo, impedi-lo de ouvir as confissões e as queixas do povo sobre os abusos de que

apenas eles aproveitam. Será que é o povo, que se queixa, que achamos perigoso? Não: é aquele que não se ouve. Nesse caso, as únicas pessoas a temer numa nação são aquelas que a impedem de ser ouvida. O mal chega ao auge quando o soberano, apesar das bajulações dos intermediários, é forçado a ouvir os gritos de seu povo que chegam até ele. Se ele não os remedia prontamente, a queda do império está próxima. Ele pode perceber tarde demais que seus cortesãos o enganaram.

Como podeis ver, por intermediários eu entendo os membros dessa vasta aristocracia de nobres e de sacerdotes cuja cabeça repousa em Versalhes, que usurpa e multiplica à vontade quase todas as funções do poder, pelo único privilégio do nascimento, sem direito, sem talento, sem mérito; e retém na sua dependência até o soberano a quem ela impõe a sua vontade e faz mudar de ministro de acordo com a conveniência de seus interesses.

Terminarei, meu caro presidente, por vos confessar que nunca compreendi direito as sutis distinções, repetidas sem cessar, sobre as diferentes formas de governo. Só conheço duas espécies: os bons e os maus. Os bons que estão ainda por fazer; os maus, em que toda a arte consiste, por diferentes meios, em passar o dinheiro da parte governada à bolsa da parte governante. Aquilo que os governos antigos arrebatavam pela guerra, nossos modernos obtêm com mais segurança pelo fiscalismo. É apenas a diferença desses meios que constitui sua variedade. Creio no entanto na possibilidade de um bom governo em que, respeitadas a liberdade e a propriedade do povo, ver-se-ia resultar o interesse geral, sem todos os vossos balanços, do interesse particular. Seria uma máquina simples, cujas molas, fáceis de dirigir, não exigiriam esse grande aparato de engrenagens e de contrapesos tão difíceis de consertar pelas pessoas inábeis, que se intrometem o mais das vezes no governo. Elas querem fazer tudo e agir sobre nós como sobre uma matéria morta e inanimada que moldam a seu bel-prazer, sem consultar nem nossas vontades nem nossos verdadeiros interesses, o que revela sua tolice e ignorância. Depois disso surpreendem-se de que o excesso dos abusos provoque a reforma deles; atribuem a tudo, menos à sua inabilidade, o movimento bastante rápido que as luzes e a opinião pública imprimem aos negócios. Ouso predizê-lo: atingimos essa época.

Eu sou, etc.

2. Carta a M. Saurin (1748) [1]

Sobre o manuscrito do Espírito das Leis

Como havíamos combinado, escrevi, meu caro Saurin, ao presidente sobre a impressão que seu manuscrito causou em vós assim como em mim. Envolvi meu julgamento com todas as deferências do interesse e da amizade. Ficai tranqüilo, nossas opiniões não o feriram de modo algum. Ele aprecia em seus amigos a franqueza que usa para com eles. Aceita de bom grado as discussões, responde a elas com xistes e raramente muda de opinião.

(...)

Custe o que custar, é preciso ser sincero com seus amigos. Quando o dia da verdade brilha e desengana o amor-próprio, não convém que eles possam nos censurar por ter sido menos severos que o público.

Eu vos envio a resposta, pois não podeis vir buscar-me no campo. Vereis que ela é aquilo que eu havia previsto. Vereis que ele tinha necessidade de um sistema que ligasse todas as suas idéias e que, não querendo perder nada daquilo que havia pensado, escrito ou imaginado desde a juventude, segundo as disposições particulares em que se encontrava, teve de se deter naquilo que menos contrariava as opiniões recebidas. Com o tipo de espírito de Montaigne, ele conservou seus preconceitos de homem de toga e de fidalgo: esta é a origem de todos os seus erros. Seu belo talento o havia elevado na juventude até as *Cartas Persas*. Com mais idade, parece ter-se arrependido de ter dado pretexto ao desejo de prejudicar sua ambição. Preocupou-me mais em justificar as idéias recebidas do que com o cuidado de estabelecer novas e mais úteis. Seu estilo é deslumbrante. É com a mais elevada arte do talento que formou a liga das verdades e dos preconceitos. Muitos de nossos filósofos poderão admirá-lo como uma obra-prima. Essas matérias são novas para todos os espíritos; e, quanto menos vejo contraditores e bons juízes, tanto mais receio que nos desencaminhe por muito tempo.

Mas que diabo quer ele nos ensinar com seu *Tratado das Leis*? Será uma matéria que um espírito sábio e razoável devia tentar destrinçar? Que legislação pode resultar desse caos bárbaro de leis estabelecidas pela força, repetidas pela ignorância e que se oporão sempre a uma boa ordem de coisas? Sem os

[1] Bernard-Joseph Saurin (1706-1781) é um escritor francês, autor de *Spartacus* (tragédia em cinco atos). (N. do E.)

conquistadores que tudo destruíram, em que pé estaríamos com todas essas mixórdias de instituições? Teríamos então herdado todos os erros acumulados desde a origem do gênero humano? Elas ainda nos governariam e, transformadas em propriedade do mais forte e do mais velhaco, seria um terrível remédio sermos desembaraçados disso pela conquista. É no entanto o único meio, se a voz dos sábios se mistura com o interesse dos poderosos, para erigi-los em propriedades legítimas. E que propriedades senão aquelas de uma minoria, prejudiciais a todos, àqueles mesmos que as possuem e que elas corrompem pelo orgulho e a vaidade? Com efeito, se o homem só é feliz por virtudes e luzes asseguradas pelo princípio, que virtudes e que talentos esperar de uma ordem de homens que desfrutam de tudo e podem pretender a tudo na sociedade pelo simples privilégio de seu nascimento? O trabalho da sociedade só será feito para eles; todos os lugares lucrativos e honrosos lhes serão destinados. O soberano governará apenas por eles e tirará subsídios de seus súditos apenas para eles. Não é isto subverter todas as idéias do bom senso e da justiça? É essa ordem abominável que falseia tantos bons espíritos e desnatura entre nós todos os princípios de moral pública e particular.

O espírito de corporação invade-nos de todas as partes. Sob o nome de corporação, é um poder que se erige às custas da grande sociedade. É por usurpações hereditárias que somos governados. Sob o nome de franceses existem apenas corporações de indivíduos e nenhum cidadão que mereça esse título. Os próprios filósofos desejariam formar corporações. Mas, se eles favorecem o interesse particular às custas do interesse comum, eu o predigo, seu reino não será longo. As luzes que terão difundido iluminarão cedo ou tarde as trevas com que envolverão os preconceitos; e nosso amigo Montesquieu, despojado de seu título de sábio e de legislador, não passará de um homem de toga, fidalgo e um homem de talento. Eis o que me aflige quanto a mim e quanto à humanidade que ele teria podido servir melhor.

Sou, etc.

CLAUDE-ADRIEN HELVÉTIUS

DO ESPÍRITO

DISCURSO I

DO PRÓPRIO ESPÍRITO

(CAPÍTULOS I-III-IV)

Tradução de Nelson Aguilar

... Unde animi constet natura videndum,
Qua fiant ratione et qua vi quaeque gerantur
In terris.

Lucrécio, *Da Natureza,* Livro I. [1]

[1] "... É necessário descobrir de que a natureza do espírito é feita, por qual força e por qual razão tudo se realiza na terra." (N. do T.)

Prefácio

O objeto que me proponho examinar nesta obra é interessante e até novo. Não se considerou, até hoje, o espírito a não ser sob alguns aspectos. Os grandes escritores se detiveram muito rapidamente sobre tal assunto, e foi isto que me estimulou a tratá-lo.

O conhecimento do espírito, quando se toma esta palavra em toda a sua extensão, está tão estreitamente ligado ao conhecimento do coração e das paixões do homem, que seria impossível escrever sobre este tema, sem ter, pelo menos, que falar desta parte da moral comum aos homens de todas as nações, e que só pode ter, em todos os governos, apenas o bem público por objeto.

Os princípios que estabeleci sobre este assunto estão, penso, de acordo com o interesse geral e a experiência. Foi pelos fatos que cheguei às causas. Julguei que se devia tratar a moral como todas as outras ciências, e fazer uma moral como uma física experimental. Eu só me entreguei a esta idéia pela persuasão que tenho de que toda moral cujos princípios são úteis ao público está necessariamente de acordo com a moral da religião, que é a perfeição da moral humana. Além do mais, se me enganasse e se, contra minha expectativa, alguns de meus princípios não estivessem de acordo com o interesse geral, será um erro de meu espírito, e não de meu coração, e declaro antecipadamente que eu os desaprovo.

Peço apenas um favor a meu leitor: compreender-me antes de me condenar, seguir o encadeamento que liga todas as minhas idéias, ser meu juiz e não meu partidário. Este pedido não é o produto de uma tola confiança; freqüentemente achei péssimo à noite o que acreditara perfeito pela manhã, por ter uma alta opinião de meu saber.

Talvez tenha tratado de um assunto acima de minha capacidade: mas que homem se conhece demasiado bem para não presumir demais? Não terei, pelo menos, de me censurar por não ter feito todos os esforços para merecer a aprovação do público. Se não a obtiver, ficarei mais aflito do que surpreso: não basta, neste nível, desejar para obter.

Em tudo o que disse, encontrei apenas o verdadeiro, não unicamente pela honra de afirmá-lo, mas porque o verdadeiro é útil aos homens. Se me desviar, encontrarei em meus próprios erros motivos de consolação. *Se os homens,* como

diz Fontenelle, *não podem, de qualquer modo que seja, chegar a algo de razoável, senão depois de ter, neste modo, esgotado todas as tolices imagináveis,* meus erros poderão então ser úteis a meus concidadãos: terei marcado o recife pelo meu naufrágio. *Quantas tolices,* acrescenta Fontenelle, *não diríamos agora, se os antigos já não as tivessem dito antes de nós, e não no-las tivessem, por assim dizer, açambarcado.*

Repito então: garanto em minha obra apenas a pureza e a retidão das intenções. No entanto, por mais seguro que se esteja de suas intenções, os gritos da inveja são mais favoravelmente escutados e suas freqüentes declamações são tão propícias para seduzir tanto as almas mais honestas quanto as esclarecidas, que se escreve, por assim dizer, tremendo. O desencorajamento no qual imputações freqüentemente caluniosas lançaram os homens de gênio parece já prever o retorno dos séculos de ignorância. Não é, em todo o nível, senão na mediocridade de seus talentos que se encontra um asilo contra as perseguições dos invejosos. A mediocridade se torna agora uma proteção e esta proteção eu me poupei, na verdade, apesar de mim.

Além do mais, acredito que a inveja dificilmente poderia me imputar o desejo de ferir alguns de meus concidadãos. O gênero desta obra, onde não considero nenhum homem em particular, mas os homens e as nações em geral, deve me colocar ao abrigo de qualquer suspeita de malignidade. Acrescentarei até que, lendo estes Discursos, aperceber-se-á que amo os homens, que desejo sua felicidade, sem odiar ou desprezar alguns deles em particular.

Algumas de minhas idéias parecerão talvez aventurosas. Se o leitor as julgar falsas, rogo que se recorde, condenando-as, que é à audácia das tentações que se deve freqüentemente a descoberta das maiores verdades e que o temor de promover um erro não deve nos desviar da busca da verdade. Em vão homens vis e desprezíveis quereriam expulsá-la e lhe dar algumas vezes o nome odioso de licenciosidade; em vão repetem que as verdades são freqüentemente perigosas: supondo que o fossem algumas vezes, a que maior perigo ainda não estaria exposta a nação que consentisse em se aviltar na ignorância! Toda nação sem saber, quando cessa de ser selvagem e feroz, é uma nação aviltada, ou cedo ou tarde subjugada. Foi menos o valor do que a ciência militar dos romanos que venceu os gauleses.

Se o conhecimento de uma tal verdade pode ter alguns inconvenientes em tal instante, passado este instante, esta mesma verdade se torna novamente útil a todos os séculos e a todas as nações.

Este é, enfim, o destino das coisas humanas, não há nada que não possa se tornar perigoso em certos momentos: mas é apenas nesta condição que nos podemos satisfazer. (. . .)

No momento exato em que se interditasse o conhecimento de certas verdades, não seria mais possível dizer alguma. Milhares de pessoas poderosas e até mal-intencionadas, sob pretexto de que é mais sábio calar a verdade algumas vezes, a baniriam completamente do universo. Da mesma maneira,

o público esclarecido, que conhece perfeitamente seu valor, a exige incessantemente: ele não teme expor-se a males incertos, para desfrutar das vantagens reais que ela oferece. Entre as qualidades dos homens, a que mais ele estima é a magnanimidade da alma que se recusa à mentira. Sabe o quanto é útil pensar e dizer tudo; que os próprios erros cessam de ser perigosos quando é permitido contradizê-los. Então eles serão logo reconhecidos por erros, renunciarão cedo a eles nos abismos do esquecimento, e só as verdades sobrenadarão na vasta extensão dos séculos.

Capítulo I

Sempre se discute sobre o que se deve chamar *espírito:* cada um tem sua opinião; ninguém liga as mesmas idéias a esta palavra e todos falam sem se compreender.

Para poder dar uma idéia justa e precisa desta palavra *espírito,* e das diferentes acepções que se depreendem, é preciso considerar o espírito em si próprio.

Ora se considera o espírito como o efeito da faculdade de pensar (e o espírito é, neste sentido, apenas a reunião dos pensamentos de um homem), ora se considera como a própria faculdade de pensar.

Para saber o que é o espírito, tomado nesta última significação, é preciso conhecer quais são as causas produtoras de nossas idéias.

Temos em nós duas faculdades, ou, se ouso dizer, duas potências passivas, cuja existência é geral e distintamente reconhecida.

Uma é a faculdade de receber as impressões diferentes que exercem sobre nós os objetos exteriores; denominamo-la *sensibilidade física.*

Outra é a faculdade de conservar a impressão que estes objetos exerceram sobre nós: chamamo-la *memória;* e a memória é apenas uma sensação continuada, mas enfraquecida.

Estas faculdades, que considero como as causas produtoras de nossos pensamentos, e que partilhamos com os animais, nos forneceriam apenas um número muito limitado de idéias, se não estivessem articuladas em nós com uma certa organização exterior.

Se a natureza, ao invés de mãos e dedos flexíveis, houvesse prolongado nossos pulsos em cascos de cavalos, quem duvida que os homens, sem técnicas, sem habitações, sem proteção contra os animais, sempre preocupados em providenciar sua alimentação e evitar as feras, não estivessem ainda vagando pelas florestas como rebanhos fugitivos? [2]

2 Muito se escreveu sobre a alma dos animais; foi-lhes alternadamente retirada e devolvida a faculdade de pensar, e talvez não se tenha procurado com suficiente escrúpulo, na

Ora, nesta suposição, é evidente que a civilização não chegou, em sociedade alguma, ao grau de perfeição que hoje ela atingiu. Não há nação alguma que, em relação ao espírito, tenha ficado muito inferior a algumas nações selvagens que não têm duzentas idéias, duzentas palavras para exprimir suas idéias, e cuja língua, conseqüentemente, estaria reduzida, como as dos animais, a cinco ou seis sons ou gritos, se se suprimissem desta mesma língua as palavras *arcos, flechas, armadilhas,* etc., que supõem o uso das mãos. De onde concluo que, sem uma certa organização exterior, a sensibilidade e a memória seriam em nós apenas faculdades estéreis.

Agora é preciso examinar se, mediante o concurso desta organização, estas duas faculdades produziram realmente todos os nossos pensamentos.

diferença do físico do homem e do animal, a causa da inferioridade daquilo que se chama de alma dos animais.

1º Todas as patas dos animais terminam ou pelo casco, como no boi e no veado, ou por unhas, como no cão e no lobo, ou por garras, como no leão e no gato. Ora, essa diferença de organização entre nossas mãos e as patas dos animais priva-os não só, como diz Buffon, quase inteiramente do sentido do tato, mas ainda da habilidade necessária para manejar qualquer ferramenta e para fazer qualquer das descobertas que requerem mãos.

2º A vida dos animais, em geral mais curta que a nossa, não lhes permite nem fazer tantas observações, nem, por conseguinte, ter tantas idéias como o homem.

3º Os animais, mais bem armados, mais bem vestidos que nós pela natureza, têm menos necessidades, e devem, por conseguinte, ter menos invenção; se os animais vorazes têm em geral mais espírito que os outros animais é que a fome, sempre inventiva, teve de fazê-los imaginar astúcias para surpreender a presa.

4º Os animais formam apenas uma sociedade fugidia diante do homem que, pelo recurso das armas que forjou para si, se tornou temível ao mais forte dentre eles.

O homem é aliás o animal mais multiplicado sobre a terra: nasce, vive em todos os climas, quando uma parte dos outros animais, tais como os leões, os elefantes e os rinocerontes, só é encontrável sob determinada latitude.

Ora, quanto mais a espécie de um animal suscetível de observação é multiplicada, tanto mais essa espécie de animal tem idéias e espírito.

Mas, dir-se-á, por que os macacos, cujas patas são quase tão ágeis quanto nossas mãos, não fazem progressos iguais aos progressos do homem? É que eles permanecem inferiores ao homem em muitos aspectos; os homens são mais multiplicados sobre a terra; entre as diferentes espécies de macacos, poucos são aqueles cuja força seja comparável à do homem; os macacos são frugívoros, têm menos necessidades e, por conseguinte, menos invenção que os homens; além disso, sua vida é mais curta, formam apenas uma sociedade fugidia diante dos homens e dos animais, tais como os tigres, os leões, etc.; é que, enfim, a disposição orgânica de seu corpo, mantendo-os num perpétuo movimento, mesmo depois que suas necessidades são satisfeitas, os macacos não são suscetíveis do *tédio,* que se deve encarar, assim como provarei no terceiro Discurso, como um dos princípios da perfectibilidade do espírito humano.

É combinando todas essas diferenças, no físico do homem e do animal, que se pode explicar por que a sensibilidade e a memória, faculdades comuns aos homens e aos animais, são, por assim dizer, nestes últimos, apenas faculdades estéreis.

Talvez objetar-me-ão que Deus, sem injustiça, não pode ter submetido à dor e à morte criaturas inocentes e que assim os animais são apenas puras máquinas. Responderei a essa objeção que as Escrituras Sagradas e a Igreja não dizem em parte alguma que os animais são puras máquinas, pelo que podemos muito bem ignorar os motivos da conduta de Deus para com os animais e supor esses motivos justos. Não é necessário recorrer à agudeza de P. Malebranche que, quando lhe sustentavam que os animais eram sensíveis à dor, respondia gracejando que *aparentemente eles tinham comido o fruto proibido.* (N. do A.)

Antes de proceder a qualquer exame neste tema, perguntar-se-me-á talvez se estas duas faculdades são modificações de uma substância espiritual ou material. Esta questão, outrora discutida pelos filósofos, debatida pelos Doutores da Igreja e atualizada em nossos dias, não entra necessariamente no plano de minha obra. O que tenho a dizer sobre o espírito está igualmente de acordo com cada uma das duas hipóteses. Observarei apenas a este respeito que se a Igreja não houvesse fixado nossa crença sobre este ponto, e se devesse, unicamente pelos esclarecimentos da razão, elevar-se até ao conhecimento do princípio pensante, não se poderia deixar de convir que nenhuma opinião deste gênero é suscetível de demonstração. Deve-se pesar as razões pró e contra, ponderar as dificuldades, determinar-se em favor do maior número de verossimilhanças e, conseqüentemente, fazer apenas juízos provisórios. Este problema é da mesma natureza que uma infinidade de outros: só pode ser solucionado através do cálculo das probabilidades. [3] Portanto, não vou me deter demais nesta questão. Volto a meu tema e afirmo que a sensibilidade física e a memória, ou, para falar com mais precisão, somente a sensibilidade produz todas as nossas idéias. Com efeito, a memória só pode ser um dos órgãos da sensibilidade física: o princípio que sente em nós deve ser necessariamente o princípio que se recorda, desde que *se recordar*, como vou provar, é especificamente *sentir*.

Quando, por uma seqüência de minhas idéias, ou pela vibração que certos sons causam no órgão de minha audição, eu me lembro da imagem de um carvalho, então meus órgãos interiores devem necessariamente se encontrar quase na mesma situação em que estavam na visão deste carvalho. Ora, esta situação dos órgãos deve incontestavelmente produzir uma sensação: é então evidente que se recordar é sentir.

Estabelecido este princípio, afirmo ainda que é na capacidade que temos de perceber as semelhanças ou as diferenças, as concordâncias ou as discordâncias que têm entre si os objetos diferentes, que consistem todas as operações do espírito. Ora, esta capacidade é apenas a própria sensibilidade física: tudo se reduz portanto a sentir.

Para nos certificar desta verdade, consideraremos a natureza. Ela nos

[3] *Seria impossível* ater-se ao axioma de Descartes e aquiescer apenas à evidência. Se se repete todos os dias esse axioma nas escolas é que ele não é plenamente entendido; é que Descartes, não tendo posto, se posso assim exprimi-lo, uma tabuleta na hospedaria da evidência, cada um se julga com o direito de aí alojar sua opinião. Quem quer que só se rendesse à evidência só poderia estar certo de sua própria existência. Como poderia estar certo, por exemplo, da dos corpos? Deus, em sua onipotência, não pode causar sobre nossos sentidos as mesmas impressões que aí excitaria a presença dos objetos? Ora, se Deus o pode, como garantir que ele não faça, a esse respeito, uso de seu poder e que todo o universo não seja um puro fenômeno? Aliás, se nos sonhos somos afetados pelas mesmas sensações que experimentaríamos na presença dos objetos, como provar que nossa vida não é um longo sonho?
Não que eu pretenda negar a existência dos corpos, mas apenas mostrar que temos menos certeza deles que de nossa própria existência. Ora, como a verdade é um ponto indivisível, que não se pode dizer de uma verdade *que ela é mais ou menos verdadeira,* é evidente que, se estamos mais certos de nossa própria existência que daquela dos corpos, a existência

apresenta objetos; estes objetos têm relações conosco e relações entre si; o conhecimento destas relações constitui o que se chama o *Espírito:* ele é maior ou menor, à medida que nossos conhecimentos neste gênero são mais extensos ou menos. O espírito humano se eleva até ao conhecimento destas relações, porém são limites que ele não supera nunca. Assim todas as palavras que compõem as diferentes línguas, e que se pode considerar como a coleção de signos de todos os pensamentos dos homens, nos lembram ora imagens, tais como as palavras *carvalho, oceano, sol,* ora designam idéias, isto é, as diferentes relações que os objetos têm entre si, e que são ora simples, como as palavras *grandeza, pequenez,* ora compostas, como *vício, virtude;* ou exprimem enfim as diferentes relações que os objetos têm conosco, isto é, nossa ação sobre eles,

dos corpos é, por conseguinte, apenas uma probabilidade: probabilidade que, sem dúvida, é muito grande e que, na conduta, equivale à evidência; mas que todavia é apenas uma probabilidade. Ora, se quase todas as nossas verdades se reduzem a probabilidades, que reconhecimento não se deveria ao homem de gênio que se encarregasse de construir tabelas físicas, metafísicas, morais e políticas, em que seriam marcados com precisão todos os diversos graus de probabilidade e, por conseguinte, de crédito que se deve atribuir a cada opinião?

A existência dos corpos, por exemplo, seria colocada nas tabelas físicas como o primeiro grau de certeza; em seguida determinar-se-ia a certeza de que o sol nascerá amanhã, que nascerá em dez, dentro de vinte anos, etc. Nas tabelas morais, ou políticas, colocar-se-ia igualmente, como primeiro grau de certeza, a existência de Roma ou de Londres, depois a dos heróis como César ou Guilherme, o Conquistador; desceríamos assim, pela escala das probabilidades, até os fatos menos certos e enfim até os pretensos milagres de Maomé, até esses prodígios atestados por tantos árabes e cuja falsidade no entanto é ainda muito provável aqui na terra, onde os mentirosos são tão comuns e os prodígios tão raros.

Enquanto os homens, que no mais das vezes não diferem de sentimento a não ser pela impossibilidade em que se encontram de achar sinais próprios para exprimir os diversos graus de crença que atribuem a sua opinião, se comunicariam mais facilmente suas idéias, pois poderiam, por assim dizer, sempre relacionar suas opiniões a alguns dos números dessas tabelas de probabilidades.

Como a marcha do espírito é sempre lenta e as descobertas nas ciências quase sempre distantes umas das outras, sente-se que, uma vez construídas as tabelas de probabilidades, só faríamos mudanças pequenas e sucessivas nelas, que consistiriam, em conseqüência dessa descoberta, em aumentar ou diminuir a probabilidade de certas proposições que denominamos verdades, e que são apenas probabilidades mais ou menos acumuladas. Por esse meio, o estado de dúvida, sempre insuportável ao orgulho da maior parte dos homens, seria mais fácil de suportar; então as dúvidas deixariam de ser vagas; submetidas ao cálculo e, por conseguinte, apreciáveis, converter-se-iam em proposições afirmativas. Então a seita de Carnéades, considerada outrora como a filosofia por excelência, pois dava-se a ela o nome de *eclética*, seria purgada desses leves erros que a ignorância altercadora censurou com demasiado azedume a essa filosofia, cujos dogmas eram igualmente próprios a iluminar os espíritos e a abrandar os costumes.

Se essa seita, conformemente a seus princípios, não admitia absolutamente verdades, admitia pelo menos aparências, queria que se revelasse a vida pelas aparências, que se agisse quando parecesse mais conveniente agir que examinar, que se deliberasse maduramente quando se tivesse tempo para deliberar; que nos decidíssemos, por conseguinte, com mais segurança e que deixássemos sempre em nossa alma uma entrada para as verdades novas, entrada que os dogmáticos lhe fecham. Queria além disso que estivéssemos menos persuadidos de nossas opiniões mais lentos em condenar as de outrem, e, conseqüentemente, mais sociais; enfim, que o hábito da dúvida, tornando-nos menos sensíveis à contradição, abafasse um dos mais fecundos germes de ódio entre os homens. Não se trata aqui das verdades reveladas que são verdades de um outro tipo. (N. do A.)

como nestas palavras, *eu quebro, eu cavo, eu levanto,* ou sua impressão sobre nós, como nestas: *eu estou ferido, fascinado, espantado.*

Se restringi acima a significação desta palavra, *idéia,* que se toma em acepções muito diferentes, visto que se diz igualmente a *idéia de uma árvore* e a *idéia de virtude,* é porque a significação indeterminada desta expressão pode algumas vezes produzir erros que o abuso das palavras sempre ocasiona.

A conclusão do que acabo de dizer é que, se todas as palavras de línguas diferentes só designam objetos ou as relações destes objetos conosco e entre si, todo o espírito, conseqüentemente, consiste em comparar quer nossas sensações, quer nossas idéias, isto é, em ver as semelhanças e as diferenças, as concordâncias e as discordâncias que existem entre elas. Ora, como o juízo é esta própria percepção, ou, pelo menos, o enunciado desta percepção, segue-se que todas as operações do espírito se reduzem a julgar.

Encerrada a questão nestes limites, examinarei agora se *julgar* não é *sentir.* Quando julgo a grandeza ou a cor dos objetos que se me apresentam, é evidente que o juízo inscrito sobre as diferentes impressões que estes objetos exerceram sobre meus sentidos é precisamente apenas uma sensação, que posso dizer da mesma maneira: eu *julgo* ou eu *sinto* que, de dois objetos, um, que denomino *toesa,* [4] exerce sobre mim uma impressão diferente daquele que denomino *pé;* [4] que a cor que nomeio *vermelho* age sobre meus olhos de modo diferente daquela que nomeio *amarelo;* e concluo em semelhante caso que *julgar* não é senão *sentir.* Mas, dir-se-á, suponhamos que se queira saber se a força é preferível à grandeza do corpo, pode-se afirmar então que *julgar* seja *sentir?* Sim, responderei: pois, para produzir um juízo sobre este assunto, minha memória deve esboçar-me sucessivamente os quadros das situações diferentes em que posso me encontrar mais comumente no decurso de minha vida. Ora *julgar* é ver nestes diferentes quadros que a força me será muitas vezes mais útil do que a grandeza do corpo. Mas, replicar-se-á, quando se trata de julgar se, em um rei, a justiça é preferível à bondade, pode-se imaginar que um juízo seja então apenas uma sensação?

Esta opinião parece, à primeira vista, um paradoxo: todavia, para provar a verdade, suponhamos num homem o conhecimento do que se chama o bem e o mal, e que este homem saiba ainda que uma ação é pior ou melhor, à medida que prejudique mais ou menos a felicidade da sociedade. Nesta suposição, que arte deve empregar o poeta ou o orador para fazer perceber mais intensamente que a justiça, preferível, num rei, à bondade, conserva para o Estado maior número de cidadãos?

O orador apresentará três quadros à imaginação deste mesmo homem: num, ele delineará o rei justo que condena e executa um criminoso; no segundo, o rei bom que abre o cárcere deste mesmo criminoso e o liberta dos grilhões; num terceiro, representará o mesmo criminoso que, munindo-se de seu punhal

[4] Trata-se, aqui, de antigas medidas francesas. (N. do E.)

ao sair do calabouço, massacra cinqüenta cidadãos. Ora, qual homem, na visão desses três quadros, não sentirá que a justiça, que, pela morte de um só, evita a morte de cinqüenta homens, é, num rei, preferível à bondade? Todavia, este juízo realmente é apenas uma sensação. Com efeito, se, pelo hábito de unir certas idéias a certas palavras, pode-se, como a experiência o prova, impressionando a audição mediante alguns sons, excitar em nós quase as mesmas sensações que se experimentariam na própria presença dos objetos, é evidente que, na exposição dos três quadros, julgar que, num rei, a justiça é preferível à bondade é sentir e ver, que, no primeiro quadro, se imola apenas um cidadão, e, no terceiro, massacram-se cinqüenta: donde concluo que todo juízo é apenas uma sensação.

Mas, dir-se-á, será preciso colocar ainda no nível das sensações os juízos feitos, por exemplo, sobre a excelência maior ou menor de certos métodos, tal como o método apropriado para qualificar muitos objetos em nossa memória, seja o método das abstrações, seja o da análise?

Para responder a esta objeção é preciso imediatamente determinar a significação desta palavra *método*. Um método não é mais do que um meio de que alguém se serve para atingir um fim que se propõe. Suponhamos que um homem tenha intenção de qualificar certos objetos ou certas idéias em sua memória, e que o acaso as tenha disposto de maneira que a lembrança de um fato ou de uma idéia lhe tenha recordado a lembrança de uma infinidade de outros fatos ou de outras idéias, e que tenha assim gravado mais fácil e mais profundamente certos objetos em sua memória: então, julgar que esta ordem é a melhor, e lhe dar o nome de *método,* é dizer que se exerceu menos esforço de atenção, que se experimentou uma sensação menos incômoda, aprendendo nesta ordem mais do que em qualquer outra: ora, recordar-se de uma sensação incômoda é sentir; é, portanto, evidente que, neste caso, *julgar* é *sentir*.

Suponhamos ainda que, para provar a verdade de certas proposições de geometria e para torná-las mais fáceis de conceber para seus discípulos, um geômetra tenha se lembrado de fazê-los considerar as linhas independentemente de sua largura e de sua espessura; então, julgar que este meio ou este método de abstração é o mais apropriado para facilitar a seus alunos a inteligência de certas proposições de geometria é dizer que eles fazem menos esforço de atenção, e experimentam uma sensação menos incômoda servindo-se melhor deste método que de um outro.

Suponhamos, para dar um último exemplo, que, por um exame separado de cada uma das verdades que uma proposição complicada encerra, atinge-se mais facilmente a compreensão desta proposição; julgar então que o meio ou o método da análise é o melhor é o mesmo que dizer que se fez menos esforço de atenção, e que se experimentou, conseqüentemente, uma sensação menos incômoda quando se considerou em particular cada uma das verdades encerradas nesta proposição complicada, do que quando se quis apreendê-las de uma só vez.

Do que eu disse resulta que os juízos emitidos sobre os meios ou os métodos,

que o acaso nos apresenta para atingir um determinado fim, são precisamente apenas sensações, e que, no homem, tudo se reduz ao sentir.

Mas, dir-se-á, como, até hoje, se supôs em nós uma faculdade de julgar distinta da faculdade de sentir? Só se deve esta suposição, responderei, à impossibilidade, a que se deu crédito até este momento, de não explicar de maneira diferente certos erros do espírito.

Para vencer esta dificuldade, vou, nos capítulos seguintes, mostrar que todos os nossos falsos juízos e nossos erros se relacionam a duas causas que supõem em nós apenas a faculdade de sentir; que seria, conseqüentemente, inútil, até absurdo, admitir em nós uma faculdade de julgar que não explicaria nada que não se possa explicar sem ela. Entro então neste tema e afirmo que não há juízo falso que não seja um efeito quer de nossas paixões, quer de nossa ignorância.

CAPÍTULO III

Da ignorância

Nós nos enganamos, quando levados por uma paixão e fixando toda a nossa atenção sobre um dos lados de um objeto, queremos, por este único lado, julgar o objeto inteiro. Enganamo-nos ainda quando, erigindo-nos juízes de um assunto, nossa memória não está comprometida com todos os fatos da comparação dos quais depende neste nível a justeza de nossas decisões. Não é que ninguém tenha o espírito justo: cada um vê bem o que vê; mas ninguém desconfia o suficiente de sua ignorância, acredita-se muito facilmente que aquilo que se vê num objeto é tudo o que se pode nele ver.

Nas questões um pouco difíceis, a ignorância deve ser considerada como a principal causa de nossos erros. Para saber o quanto, neste caso, é fácil iludir-se a si próprio, e como, extraindo conseqüências sempre justas de seus princípios, os homens chegam a resultados inteiramente contraditórios, escolherei, por exemplo, uma questão um pouco complexa: a do luxo, sobre a qual se emitiram juízos muito diferentes, à medida que se considerou sob este ou aquele aspecto.

Como a palavra *luxo* é vaga, não possui nenhum sentido bem determinado, e comumente é apenas uma expressão relativa, é preciso imediatamente ligar uma idéia nítida a esta palavra *luxo* tomada num sentido rigoroso e dar, em seguida, uma definição do luxo considerado em relação a uma nação e em relação a um indivíduo.

Numa significação rigorosa, deve-se compreender por *luxo* toda espécie de superfluidades, isto é, tudo o que não é absolutamente necessário para a conservação do homem. Quando se trata de um povo civilizado e dos indivíduos que

o compõem, esta palavra *luxo* tem uma outra significação, torna-se completamente relativa. O luxo de uma nação civilizada é o emprego de suas riquezas naquilo que o povo que se identifica a esta nação denomina superfluidades. É o caso em que se acha a Inglaterra em relação à Suíça.

O luxo, num indivíduo, é da mesma maneira o emprego de suas riquezas naquilo que se deve denominar superfluidades em relação ao posto que este homem ocupa num estado e no país em que vive. (. . .)

Dada esta definição, vemos sob que aspectos diferentes se considerou o luxo das nações, quando uns o consideraram útil, outros prejudicial ao Estado.

Os primeiros dirigiram seus olhares para estas manufaturas que o luxo constrói, onde o estrangeiro se precipita em trocar seus tesouros pela indústria de uma nação. Eles vêem o aumento das riquezas conduzir em seguida ao aumento do luxo e à perfeição das artes agradáveis. O século do luxo lhes parece a época da grandeza e do poder de um Estado. A abundância de dinheiro que ele supõe e atrai torna, dizem, a nação feliz em seu interior e temível exteriormente. É o dinheiro que traz a soldo um grande número de tropas, constrói armazéns, fornece arsenais, contrata, mantém alianças com grandes príncipes, e uma nação, enfim, pode não somente resistir, mas ainda comandar povos mais numerosos, e, conseqüentemente, mais poderosos do que ela. Se o luxo torna um Estado temível no exterior, que felicidade ele não proporciona no interior! Ele suaviza os costumes, cria novos prazeres, fornece por este meio subsistência a uma infinidade de operários. Excita uma cobiça salutar que arranca o homem desta inércia, deste tédio que se deve considerar como uma das doenças mais comuns e mais cruéis da humanidade. Difunde por toda a parte um calor intenso, faz circular a vida em todos os membros de um Estado, desperta a indústria, abre os portos, constrói navios, guia-os através do oceano e torna, afinal, comuns a todos os homens as produções e as riquezas que a natureza ávida encerra no fundo dos mares, nos abismos da terra ou que ela mantém dispersas em mil climas diferentes. Eis, acho, o ponto de vista sob o qual o luxo se apresenta aos que o consideram como útil aos Estados.

Examinemos agora o aspecto sob o qual ele se oferece aos filósofos que o consideram como funesto às nações.

A felicidade dos povos depende quer da felicidade que desfrutam dentro de seus limites, quer do respeito que inspiram no exterior.

Em relação ao primeiro objeto, pensamos, dirão estes filósofos que o luxo e as riquezas que ele atrai num Estado só tornariam as pessoas mais felizes se estas riquezas fossem menos desigualmente distribuídas e se cada um pudesse alcançar as comodidades das quais a indigência o obriga a se privar.

O luxo não é, então, nocivo enquanto luxo, mas simplesmente como efeito de uma grande desproporção entre as riquezas dos cidadãos. O luxo também não é nunca extremo quando a partilha das riquezas não é demasiado desigual; ele aumenta à medida que elas se concentram num número muito pequeno de

mãos; atinge afinal o seu fim quando a nação se divide em duas classes: uma tem excesso de superfluidades, a outra carece do necessário.

Uma vez atingido este ponto, o estado de uma nação é tão cruel quanto incurável. Como restabelecer, então, alguma igualdade nas fortunas dos cidadãos? O homem rico terá comprado grandes domínios: à custa de aproveitar do incômodo de seus vizinhos, terá reunido em pouco tempo uma infinidade de pequenas propriedades a seu patrimônio. Diminuído o número de proprietários, o de diaristas será aumentado: quando estes últimos estiverem tão multiplicados a ponto de haver mais trabalhadores do que trabalho, então o diarista seguirá a circulação de qualquer mercadoria, cujo valor diminui quando ela se torna comum. Além disso, o homem rico, que possui mais luxo ainda do que riquezas, está interessado em abaixar o preço dos salários, em oferecer ao diarista apenas o ordenado absolutamente necessário para sua subsistência: [5] a necessidade constrange este último a se contentar; mas se lhe sobrevier alguma doença ou algum aumento de família, então, à falta de alimentação saudável ou suficientemente abundante, ele se torna enfermo, morre e deixa ao Estado uma família de mendigos. Para prevenir um semelhante mal, seria preciso recorrer a uma nova distribuição das terras: distribuição sempre injusta e impraticável. Torna-se portanto evidente que, atingido o luxo num certo período, fica impossível restabelecer alguma igualdade entre a fortuna dos cidadãos. Então os ricos e as riquezas se dirigem às capitais, para onde os atraem os prazeres e as artes do luxo: então o campo permanece inculto e pobre; sete ou oito milhões de homens definham na miséria, [6] e cinco ou seis mil vivem numa opulência que os torna odiosos, sem torná-los mais felizes.

Com efeito, o que pode acrescentar à felicidade de um homem a excelência

[5] Acredita-se comumente que os campos são arruinados pelas corvéias, tributos e sobretudo pelas derramas. Eu conviria de bom grado que elas são muito onerosas. Não convém porém imaginar que, a simples supressão desse imposto torne a condição dos aldeões muito feliz. Em muitas províncias, a jornada é de oito soldos. Ora, desses oito soldos, se eu deduzo a imposição da Igreja, ou seja, quase noventa festas ou domingos, e talvez uns trinta dias no ano em que o trabalhador é incomodado, sem trabalho, ou empregado nas corvéias, só lhe restam, um pelo outro, uns seis soldos por dia. Enquanto solteiro, pretendo que seis soldos provejam as despesas, o alimentem, o vistam, o alojem; *depois de casado*, esses seis soldos não mais poderão bastar-lhe porque, nos primeiros anos de casamento, a mulher, inteiramente ocupada em cuidar ou aleitar as crianças, nada pode ganhar. Suponhamos que lhe restituam inteiramente a derrama, ou seja, cinco ou seis francos, ele teria aproximadamente um *liard* a mais para gastar por dia. Ora, esse *liard* em nada mudaria certamente sua situação. Que seria pois necessário fazer para torná-la favorável? Elevar consideravelmente o preço das jornadas. Para isto, seria necessário que os senhores vivessem habitualmente em suas terras. A exemplo de seus pais, recompensariam os serviços de seus empregados doando-lhes alguns acres de terra; o número dos proprietários aumentaria insensivelmente; o dos diaristas diminuiria e estes, tornados mais raros, poriam sua fadiga a um preço mais alto. (N. do A.)

[6] É bem estranho que os países elogiados por seu luxo e sua polícia sejam os países onde a maioria dos homens é mais infeliz do que as nações selvagens, tão desprezadas pelas nações civilizadas. Quem duvida que o estado do selvagem seja preferível ao do *aldeão?* O selvagem não tem, como ele, que temer a prisão, a sobrecarga dos impostos, a afronta de um senhor, o poder arbitrário de um subdelegado; não é perpetuamente humilhado e

maior ou menor de sua mesa? Não lhe basta ter fome, compatibilizar seus exercícios ou a extensão de suas caminhadas com o mau gosto de seu cozinheiro, para achar deliciosa toda comida que antes seria detestável? Além disso, a frugalidade e o exercício não o fazem escapar a todas as doenças que a gula excitada pelos bons pratos ocasiona? A felicidade não depende, portanto, da excelência da mesa.

Também não depende da magnificência dos trajes ou das carruagens: quando se aparece em público trajando um modelo requintado e sendo conduzido por um belo veículo, não se experimentam prazeres físicos, que são os únicos prazeres reais; no máximo, permanece-se afetado por um prazer de vaidade, cuja privação seria talvez insuportável, mas cuja satisfação é insípida. Sem aumentar sua felicidade, o homem rico não faz, pela ostentação de seu luxo, mais do que ofender a humanidade e o infeliz que, comparando os farrapos da miséria com os trajes da opulência, imagina que entre a felicidade do rico e a sua só existe a diferença das vestimentas, o qual se recorda nesta ocasião das dificuldades que sofre, e se acha assim privado da única consolação do desgraçado: o esquecimento momentâneo de sua miséria.

É certo portanto, continuarão estes filósofos, que o luxo não faz a felicidade de ninguém e que, supondo uma enorme desigualdade de riquezas entre os cidadãos, supõe a infelicidade da grande maioria deles. O povo no qual o luxo se introduziu não é então feliz dentro de seus limites: vejamos se ele é respeitável no exterior.

A abundância de dinheiro que o luxo atrai num Estado se impõe de imediato à imaginação; este Estado é, por alguns instantes, um Estado poderoso: mas esta vantagem (sendo suposto que possa existir alguma vantagem independente da felicidade dos cidadãos) é, como nota Hume, apenas uma vantagem passageira. Tão semelhantes quanto os mares, que sucessivamente abandonam e cobrem mil praias diferentes, as riquezas devem sucessivamente percorrer mil climas diferentes. Quando, pela beleza de suas manufaturas e a perfeição das artes de luxo, uma nação atraiu para si o dinheiro dos povos vizinhos, é evidente que o preço dos gêneros e da mão-de-obra deve necessariamente abaixar nestes povos empobrecidos, e que estes povos, açambarcando alguns fabricantes, alguns operários desta nação rica, podem empobrecê-la por sua vez provendo-se, por sua conta, de mercadorias que esta nação lhes fornecia. Ora, à medida que a falta de dinheiro se faça sentir num Estado acostumado ao luxo, a nação cai em descrédito.

embrutecido pela presença diária de homens mais ricos e mais poderosos que ele; sem superior, sem servidão, mais robusto que o aldeão porque ele é mais feliz, goza da felicidade da igualdade e sobretudo do bem inestimável da liberdade, tão inutilmente reclamada pela maior parte das nações.
Nos países civilizados, a arte da legislação consistiu freqüentemente apenas em fazer uma infinidade de homens concorrerem para a felicidade de um número reduzido, mantendo, para tanto, a multidão na opressão, e em violar contra ela todos os direitos da humanidade. (...) (N. do A.)

Para evitar estas conseqüências, seria preciso reaproximar-se duma vida simples, mas tanto os costumes como as leis a isto se opõem. Assim, a época de maior luxo de uma nação é comumente a época mais próxima de sua queda e de seu aviltamento. A felicidade e o poder aparente que o luxo comunica durante alguns instantes às nações são comparáveis àquelas febres intensas que emprestam, no transe, uma força incrível ao doente que elas devoram, e que parecem multiplicar as forças de um homem apenas para privá-lo, no declínio do acesso, seja destas próprias forças, seja da vida.

Para se convencer desta verdade, dirão ainda os mesmos filósofos, busquemos o que deve tornar uma nação realmente respeitável a seus vizinhos: é, indubitavelmente, o número, o vigor de seus cidadãos, seu apego à pátria e, enfim, sua coragem e sua virtude.

Quanto ao número dos cidadãos, sabe-se que os países de luxo não são os mais povoados; que, na mesma extensão de terra cultivada, a Suíça pode contar com mais habitantes do que a Espanha, a França e até a Inglaterra.

O desgaste de homens que um grande comércio ocasiona necessariamente não é, neste país, a única causa do despovoamento: o luxo cria mil outras, visto que ele atrai as riquezas às capitais, deixa os campos na penúria, favorece o poder arbitrário e, conseqüentemente, o aumento das contribuições, e que dá, enfim, às nações opulentas a facilidade de contrair dívidas, que elas não podem liquidar sem sobrecarregar os povos com impostos onerosos. Ora, estas diferentes causas de despovoamento, enterrando todo um país na miséria, devem necessariamente enfraquecer a constituição dos corpos. Um povo inclinado ao luxo não é nunca um povo robusto: seus cidadãos, uns são enfraquecidos pela indolência, outros extenuados pela necessidade.

Se os povos selvagens ou pobres, como comenta Folard, possuem neste nível uma grande superioridade sobre os povos entregues ao luxo, é porque o lavrador é, nas nações pobres, freqüentemente mais rico que nas nações opulentas: eis por que um camponês suíço está melhor do que um camponês francês.

Para formar corpos robustos é preciso uma alimentação simples, mas saudável e bastante abundante; um exercício que, sem ser excessivo, seja forte; uma grande aptidão para suportar as intempéries das estações; aptidão que contraem os camponeses que, por esta razão, estão infinitamente mais aptos para sustentar as fadigas da guerra do que os operários, a maior parte habituados a uma vida sedentária. É também nas nações pobres que se formam estes exércitos infatigáveis que mudam o destino dos impérios.

Que muralhas oporia a estas nações um país entregue ao luxo e à indolência? Não pode impor-lhas nem pelo número, nem pela força de seus habitantes. O apego à pátria, dir-se-á, pode suprir o número e a força de seus habitantes. Mas quem produziria neste país este amor virtuoso da pátria? A ordem dos camponeses, que compõe por si só os dois terços de cada nação, é aí infeliz: a dos artesãos não possui nada; transplantado de sua cidadezinha

para uma manufatura ou uma oficina, e desta oficina para uma outra, o artesão está familiarizado com a idéia do deslocamento; ele não pode contrair apego a lugar algum; seguro em quase toda a parte de sua subsistência, deve considerar-se não como cidadão de um país, mas como um habitante do mundo.

Um semelhante povo não pode então se distinguir muito tempo por sua coragem, porque, num povo, a coragem é comumente ou o efeito do vigor do corpo, desta confiança cega em suas forças, que esconde aos homens a metade do perigo ao qual se expõem, ou o efeito de um amor violento pela pátria que lhes faz desdenhar o perigo: ora, o luxo cala com o tempo estas duas fontes de coragem. Talvez a cobiça abrisse uma terceira, se vivêssemos ainda naqueles séculos bárbaros quando se reduziam os povos à servidão e se abandonavam as cidades à pilhagem. Não sendo mais o soldado agora excitado por este motivo, só pode sê-lo pelo que se denomina a honra: ora, o desejo da honra se extingue num povo, quando o amor pelas riquezas se acende. Em vão se diria que as nações ricas ganham menos em felicidade e em prazeres do que perdem em virtude e em coragem: um espartano não era menos feliz que um persa; os primeiros romanos, cuja coragem era recompensada pela dádiva de algumas mercadorias, não teriam invejado o destino de Crasso.

Caio Duílio, que, por ordem do Senado, era todas as noites conduzido à sua casa à claridade de archotes e ao som de flautas, não era menos sensível a este tosco concerto como nós o somos à mais brilhante sonata. Mas, concordando que as nações opulentas busquem algumas comodidades desconhecidas aos povos pobres, quem desfrutará tais comodidades? Um pequeno número de homens privilegiados e ricos, que, tomando-se pela nação inteira, concluem por seu bem-estar pessoal que o camponês é feliz. Mas, ainda quando estas comodidades estiverem distribuídas entre um maior número de cidadãos, qual é o preço desta vantagem, comparada às que uma alma forte, corajosa e inimiga da escravidão busca nos povos pobres? As nações nas quais o luxo se introduziu são mais cedo ou mais tarde vítimas do despotismo; elas apresentam mãos fracas e débeis aos grilhões com que a tirania as quer carregar. Como evitá-lo? Nestas nações, alguns vivem na indolência e a indolência não pensa nem prevê: outros definham na miséria e a necessidade premente, inteiramente ocupada em se satisfazer, não dirige seu olhar até a liberdade. Na forma despótica, as riquezas destas nações estão nas mãos de seus dominadores; na forma republicana, pertencem aos poderosos e aos povos corajosos que lhes são vizinhos.

(. . .)

A conclusão do que acabo de dizer é que os homens, vendo o que vêem, extraindo conseqüências justas de seus princípios, chegam todavia a resultados freqüentemente contraditórios porque não têm na memória todos os objetos da comparação dos quais deve resultar a verdade que procuravam.

É inútil, penso, dizer que, apresentando a questão do luxo sob dois aspectos

diferentes, eu não pretendo decidir se o luxo é realmente nocivo ou útil aos Estados: seria preciso, para resolver de maneira exata este problema moral, entrar em detalhes estranhos ao objeto que me proponho: quis somente provar, por este exemplo, que nas questões complicadas, e sobre as quais se julga sem paixão, só se engana por ignorância, isto é, imaginando que o lado que se vê num objeto é tudo o que há para ver neste mesmo objeto.

CAPÍTULO IV

Do abuso das palavras

Uma outra causa de erro, também devida à ignorância, é o abuso das palavras e as idéias pouco nítidas que a isso se vinculam. Locke tratou deste assunto de modo tão feliz que me permito o seu exame apenas para poupar aos leitores o trabalho das pesquisas, visto que nem todos têm a obra deste filósofo igualmente presente ao espírito.

Antes de Locke, Descartes já havia dito que os peripatéticos, escondidos atrás da obscuridade das palavras, eram bastante semelhantes a cegos, que, para tornar a luta igual, atraíam um homem clarividente a uma caverna obscura; se este homem, acrescentava ele, soubesse trazer luz à caverna, isto é, forçar os peripatéticos a vincular idéias nítidas às palavras de que eles se serviam, o seu triunfo estaria garantido. De acordo com Descartes e Locke, vou provar, portanto, que, em metafísica e em moral, o abuso das palavras e a ignorância de sua verdadeira significação é, se ouso dizer, um labirinto onde os maiores gênios já se perderam alguma vez. Tomarei como exemplo algumas dessas palavras que provocaram entre os filósofos as mais longas e mais vivas querelas, tais como, em metafísica, os termos *matéria, espaço* e *infinito*.

Desde sempre, sustentou-se alternadamente que a matéria sentia ou não sentia e, a esse respeito, discutiu-se muito longa e vagamente. Muito tarde, achou-se de se perguntar sobre o que se discutia e de vincular uma idéia precisa *a essa palavra: matéria*. Se se tivesse fixado a sua significação de início, ter-se-ia reconhecido que os homens eram, se ouso dizer, os criadores da matéria, que a matéria não era um ser, que havia na natureza apenas indivíduos a que se tinha dado o nome de corpo e só se podia entender pelo termo matéria a coleção das propriedades comuns a todos os corpos. Assim determinada a significação dessa palavra, tratava-se apenas de saber se a extensão, a solidez, a impenetrabilidade eram as únicas propriedades comuns a todos os corpos e se a descoberta de uma força tal como, por exemplo, a atração, não podia levar a supor que os corpos tivessem ainda algumas propriedades desconhecidas, tais como a faculdade de sentir, que, manifestando-se apenas nos corpos organizados dos animais, podia ser, no entanto, comum a todos os indivíduos.

Reduzida a questão a esse ponto, sentiu-se então que, se, a rigor, é impossível demonstrar que todos os corpos são absolutamente insensíveis, todo homem que não for esclarecido a esse respeito pela revelação só pode decidir a questão calculando e comparando a probabilidade dessa opinião com a probabilidade da opinião contrária.

Para terminar com esta discussão, não era portanto de modo algum necessário construir diferentes sistemas do mundo, perder-se na combinação das possibilidades e fazer esses esforços prodigiosos de espírito que só desembocaram e só deviam realmente desembocar em erros mais ou menos engenhosos. Com efeito (que me seja permitido observar aqui), se é preciso tirar todo o partido possível da observação, é preciso caminhar apenas com ela, deter-se no momento em que ela nos abandona e ter a coragem de ignorar o que não se pode ainda saber.

Instruídos pelos erros dos grandes homens que nos precederam, devemos sentir que as nossas observações multiplicadas e reunidas bastam a custo para formar alguns desses sistemas parciais encerrados no sistema geral; que é das profundezas da imaginação que se tirou, até agora, o sistema do universo; e que, se sempre o que se tem são novidades mutiladas dos países afastados de nós, os filósofos, de igual modo, têm apenas novidades mutiladas do sistema do mundo. Com muito espírito e muitas combinações, nunca fornecerão mais do que fábulas, até que o tempo e o acaso lhes dêem um fato geral a que todos os outros possam relacionar-se.

O que disse a respeito do termo *matéria,* digo do *espaço;* a maioria dos filósofos fizeram dele um ser e a ignorância de sua significação ocasionou longas querelas. [7] Eles as teriam abreviado, se houvessem ligado uma idéia nítida a essa palavra: estariam convencidos então de que o espaço, considerado abstratamente, é o puro nada; de que o espaço, considerado nos corpos, é o que se denomina a extensão; de que devemos a idéia de vazio, que compõe, em parte, a idéia de espaço, ao intervalo percebido entre duas montanhas elevadas, intervalo que, sendo ocupado apenas pelo ar, isto é, por um corpo que, a uma certa distância, não nos provoca impressão sensível alguma, deveu dar-nos uma idéia do vazio, que não é outra coisa a não ser a possibilidade de representar-nos montanhas afastadas umas das outras, sem que a distância que as separa seja preenchida por algum corpo.

Com relação à idéia de *infinito,* encerrada ainda na idéia de *espaço, afirmo* que devemos essa idéia de infinito apenas ao poder que um homem, colocado numa planície, tem de recuar sempre os seus limites, sem que se possa, a esse respeito, fixar o termo em que sua imaginação deva deter-se; a *ausência dos limites* é portanto, de qualquer espécie que seja, a única idéia que possamos ter do infinito. Se os filósofos, antes de estabelecer opinião alguma a esse respeito, tivessem determinado a significação dessa palavra *infinito,* acredito

[7] Vide as disputas de Clarck e de Leibniz. *Tomo I.* (N. do A.)

que, forçados a adotar a definição acima, não teriam perdido tempo em discussões frívolas. É à falsa filosofia dos séculos precedentes que se deve atribuir principalmente a ignorância grosseira da verdadeira significação das palavras em que nos achamos; essa filosofia consistia quase inteiramente na arte de delas abusar. Essa arte, que produzia toda a ciência dos escolásticos, confundia todas as idéias e a obscuridade que lançou a todas as expressões propagou-se, de modo geral, a todas as ciências e, principalmente, à moral.

Quando o célebre Rochefoucault disse que o amor-próprio é o princípio de todas as nossas ações, como a ignorância da verdadeira significação desse termo *amor-próprio* levantou pessoas contra esse ilustre autor! Tomou-se o amor-próprio como orgulho e vaidade e imaginou-se, por conseguinte, que Rochefoucault colocava no vício a fonte de todas as virtudes. No entanto, era fácil perceber que o amor-próprio, ou o amor de si, não era outra coisa a não ser um sentimento gravado em nós pela natureza; que esse sentimento se transformava em cada homem em vício ou virtude, segundo os gostos e as paixões que o animavam; e que o amor-próprio, diferentemente modificado, produzia igualmente o orgulho e a modéstia.

O conhecimento dessas idéias teria preservado Rochefoucault da censura tão repetida de que ele via a humanidade negra demais; ele a conheceu tal como é. Concordo que a visão nítida da indiferença de quase todos os homens a nosso respeito é um espetáculo desolador para a nossa vaidade, mas, enfim, é preciso tomar os homens como são: irritar-se com os efeitos de seu amor-próprio é queixar-se dos aguaceiros da primavera, dos ardores do verão, das chuvas do outono e das geadas do inverno.

Para amar os homens é preciso esperar pouco deles: para ver os seus defeitos sem amargor é preciso acostumar-se a perdoá-los e sentir que a indulgência é uma justiça que a fraca humanidade tem direito de exigir da sabedoria. Ora, nada mais apropriado para levar-nos à indulgência, a fechar os nossos corações ao ódio, a abri-los aos princípios de uma moral humana e doce, do que o conhecimento profundo do coração humano, tal como o possuía Rochefoucault. Os homens mais esclarecidos têm sido quase sempre os mais indulgentes. Quantas máximas de humanidade espalhadas em suas obras! *Vivei,* dizia Platão, *com os vossos inferiores e os vossos súditos como com amigos infelizes.* "Ouvirei sempre", dizia um filósofo indiano, "os ricos gritarem: Senhor, castiga quem quer que nos furte a menor parcela de nossos bens; enquanto, com uma voz lamentosa e as mãos estendidas ao céu, o pobre diz: Senhor, dá-me parte dos bens que prodigalizas ao rico e, se mais infortunados me tirarem uma parte, não implorarei de modo algum a tua vingança e olharei esses furtos como se olha, no tempo das semeaduras, as pombas espalharem-se pelos campos para aí procurar o seu alimento."

Aliás, se o termo amor-próprio, mal compreendido, levantou tantos pequenos espíritos contra Rochefoucault, quantas discussões, mais sérias ainda, não ocasionou a palavra *liberdade?* Discussões que teriam terminado facilmente

se todos os homens, tão amigos da verdade quanto Malebranche, estivessem convencidos, como este hábil teólogo, em sua premonição física, de que *a liberdade era um mistério. Quando me atiram a essa questão,* dizia ele, *sou forçado a deter-me imediatamente.* Não é que não se possa formar uma idéia nítida da palavra *liberdade,* tomada numa significação comum. O homem livre é o homem que não carrega ferros nem está detido nas prisões nem é intimidado, como o escravo, pelo temor dos castigos; neste sentido, a liberdade do homem consiste no exercício livre de seu poder: digo de seu poder, porque seria ridículo tomar como uma *não-liberdade* a impotência que temos de atravessar a nuvem como a águia, viver sob as águas como a baleia e fazer-nos rei, papa ou imperador.

Tem-se portanto uma idéia nítida desse termo *liberdade,* tomado numa significação comum. O mesmo não ocorre quando se aplica esse termo *liberdade* à vontade. O que seria então a liberdade? Só se poderia entender por essa palavra o poder livre de querer ou de não querer uma coisa; mas esse poder suporia que podem existir vontades sem motivos e, por conseguinte, efeitos sem causa. Seria preciso portanto que pudéssemos igualmente querer-nos bem e mal; suposição absolutamente impossível. Com efeito, se o desejo do prazer é o princípio de todos os nossos pensamentos e de todas as nossas ações, se todos os homens tendem continuamente para a sua felicidade real ou aparente, todas as nossas vontades são, portanto, apenas o efeito dessa tendência. Ora, todo efeito é necessário. Nesse sentido, não se pode portanto vincular nenhuma idéia nítida a esse termo *liberdade.* Mas, dir-se-á, se se tem necessidade dela para perseguir a felicidade em toda parte em que seja percebida, pelo menos, somos livres para a escolha dos meios que empregamos para tornar-nos felizes? [8] Sim, responderia eu; mas *livre* é então apenas um sinônimo de *esclarecido,* e nada mais se faz do que confundir essas duas noções: conforme um homem souber mais de processo e jurisprudência ou menos e for conduzido, nos negócios, por um advogado mais hábil ou menos, tomará um partido melhor ou pior; mas, qualquer partido que tome, o desejo de sua felicidade fá-lo-á escolher sempre o partido que lhe parecerá mais conveniente a seus interesses, seus gostos, suas paixões e, enfim, ao que ele considera como a sua felicidade.

Como se poderia explicar filosoficamente o problema da liberdade? Se, como provou Locke, somos discípulos dos amigos, parentes, leituras e, enfim, de todos os objetos que nos rodeiam, é preciso que todos os nossos pensamentos

[8] Há ainda pessoas que encaram a suspensão de espírito como uma prova de liberdade; não percebem que a suspensão é tão necessária quanto a precipitação nos julgamentos. Quando, por falta de exame, somos expostos a alguma infelicidade, instruído pelo infortúnio, o amor a nós mesmos deve nos impelir à suspensão.

Enganamo-nos igualmente sobre a palavra *deliberação.* Julgamos deliberar quando temos por exemplo que escolher entre dois prazeres quase iguais e quase equilibrados; no entanto, o que se faz então é apenas confundir deliberadamente a lentidão com que, entre dois pesos quase iguais, o mais pesado suplanta um dos pratos da balança. (N. do A.)

e nossas vontades sejam efeitos imediatos ou seqüências necessárias das impressões que recebemos.

Não se pode portanto formar nenhuma idéia desse termo *liberdade,* aplicado à vontade;[9] é preciso considerá-la como um mistério, gritar com São Paulo: *O altitudo!,* convir que somente a teologia pode discorrer sobre tal matéria e que um tratado filosófico da liberdade seria apenas um tratado dos efeitos sem causa.

Vê-se que germe eterno de discussões e calamidades, com freqüência, a ignorância da verdadeira sifgnificação das palavras encerra. Sem falar do sangue vertido pelos ódios e discussões teológicas, discussões quase todas fundadas num abuso de palavras, quantas outras infelicidades ainda essa ignorância não produziu e em quantos erros não atirou as nações?

(. . .)

Entre os povos, como entre os soberanos, não há nenhum em que o abuso das palavras não tenha precipitado num erro grosseiro. Para escapar a essa armadilha, seria preciso, segundo o conselho de Leibniz, criar uma língua filosófica em que se determinaria a significação precisa de cada palavra. Então, os homens poderiam entender-se, transmitir exatamente as suas idéias, e as discussões, que o abuso das palavras torna eternas, terminariam, e os homens, em todas as ciências, seriam logo forçados a adotar os mesmos princípios.

Mas talvez seja impossível a execução de um projeto tão útil e tão desejável. Não é absolutamente aos filósofos; é à necessidade que se deve a invenção das línguas; e essa necessidade, nesse campo, não é difícil ser satisfeita. Conseqüentemente, vincularam-se, de início, algumas idéias falsas a certas palavras; em seguida, combinaram-se e compararam-se essas idéias e essas palavras entre si; cada nova combinação produziu um novo erro; esses erros multiplicaram-se e, multiplicando-se, complicaram-se de tal modo que seria agora impossível, sem uma fadiga e um trabalho infinitos, seguir e descobrir a sua fonte. As línguas são como um cálculo algébrico: de início escapam alguns erros; esses erros não são percebidos; calcula-se segundo os primeiros cálculos; de proposição a proposição, chega-se a conseqüências inteiramente ridículas. Constata-se o absurdo; mas como reencontrar o lugar em que escapou o primeiro erro? Para tanto, seria preciso refazer e verificar um grande número de cálculos;

[9] "A liberdade", diziam os estóicos, "é uma quimera. Por não conhecer os motivos, reunir as circunstâncias que nos determinam a agir de uma certa maneira, nós nos julgamos livres. Pode-se pensar que o homem tenha verdadeiramente o poder de se determinar? Não são antes os objetos exteriores, combinados de mil maneiras diferentes, que o empurram e determinam? Sua vontade é uma faculdade vaga e independente, que age sem escolha e por capricho? Ela age, seja em conseqüência de um julgamento, de um ato do entendimento, que lhe representa que tal coisa é mais vantajosa a seus interesses que qualquer outra; seja que, independentemente desse ato, as circunstâncias em que um homem se encontra o inclinam, o forçam a se voltar para um determinado lado, e ele então se gaba que se voltou livremente, ainda que não tenha podido querer se voltar para outro." *Histoire Critique de la Philosophie.* (N. do A).

infelizmente, existem poucas pessoas que podem empreendê-lo e ainda menos que o querem, sobretudo quando o interesse dos homens poderosos se opõe a essa verificação.

Mostrei as verdadeiras causas de nossos falsos juízos; fiz ver que todos os erros do espírito têm sua fonte ou nas paixões ou na ignorância, seja de certos fatos, seja da verdadeira significação de certas palavras. O erro não está, pois, essencialmente vinculado à natureza do espírito humano; nossos falsos juízos são portanto o efeito de causas acidentais que não supõem em nós de modo algum uma faculdade de julgar distinta da faculdade de sentir; o erro é, pois, apenas um acidente; de onde se segue que todos os homens têm essencialmente o espírito justo. [10]

Uma vez admitidos esses princípios, nada me impede agora de adiantar que *julgar,* como já provei, é precisamente apenas *sentir.*

A conclusão geral deste discurso é que se pode considerar o espírito ou como a faculdade produtora de nossos pensamentos — e o espírito, nesse sentido, é apenas sensibilidade e memória — ou como um efeito dessas mesmas faculdades — e, nessa segunda significação, o espírito é apenas uma reunião de pensamentos e pode subdividir-se, em cada homem, em tantas partes quantas idéias tem esse homem.

Eis aí os dois aspectos sob os quais se apresenta o espírito considerado em si mesmo: examinemos agora o que é o espírito em relação à sociedade.

10 Não se pode dizer que os homens não tenham o espírito justo, no sentido em que eles vêem o que não vêem; mas no sentido em que eles não vêem como deveriam ver, se fixassem mais sua atenção, e se se aplicassem a ver direito os objetos antes de se pronunciarem sobre o que eles são. Assim, julgar é apenas ver ou sentir que um objeto não é um outro ou sentir que uma coisa não tem com uma outra coisa todas as relações que se procuram ou que se supõem. (N. do A.)

DISCURSO II

DO ESPÍRITO EM RELAÇÃO COM A SOCIEDADE

(CAPÍTULOS I-II-IV-XIII/XVII-XXII/XXIV)

Tradução de **Scarllet Z. Marton**

CAPÍTULO I

A ciência não é senão a lembrança seja dos fatos, seja das idéias de outrem: o *espírito,* distinto da *ciência,* é pois a reunião de idéias novas quaisquer.

Esta definição do espírito é justa; é até muito instrutiva para um filósofo, mas não pode ser comumente adotada: é preciso dar ao público uma definição que lhe possibilite comparar os diferentes espíritos entre si e julgar sua força e sua extensão. Ora, admitindo a definição que acabo de dar, como o público mediria a extensão de espírito de um homem? Quem forneceria ao público uma lista exata das idéias deste homem? E como distinguir nele a ciência e o espírito?

Suponhamos que eu me atribua a descoberta de uma idéia já conhecida: seria preciso que o público, para saber se mereço realmente o título de inventor produtivo, saiba preliminarmente o que li, vi e escutei, conhecimento que ele não quer, nem pode adquirir. Além do mais, partindo da hipótese impossível de que o público pudesse fazer um arrolamento exato tanto da quantidade quanto da espécie das idéias de um homem, digo que em conseqüência deste arrolamento o público estaria freqüentemente obrigado a pôr, entre os gênios, homens dos quais não suspeitava que se pudesse conceder o título de homens de espírito: tais são, em geral, todos os artistas.

Por mais frívola que pareça uma arte, esta, no entanto, é suscetível de combinações infinitas. Quando Marcel, com a mão apoiada sobre a fronte, o olhar fixo, o corpo imóvel e numa atitude de meditação profunda, exclama *subitamente,* vendo dançar seu aluno: *Quantas coisas num minueto!* é certo que este dançarino percebia então, na maneira de dobrar, elevar e de ajustar seus passos, mensagens invisíveis aos olhos comuns, e sua exclamação é ridícula apenas pela enorme importância posta em pequenas coisas. Ora, se a arte da dança encerra um grande número de idéias e de combinações, quem sabe se a arte da declamação não supõe, na atriz que se destaca, tantas idéias quantas um político emprega para constituir um sistema de governo? Quem pode assegurar, quando se consultam nossos bons romances, que, nos gestos, nos enfeites e nos discursos estudados de uma cortesã perfeita não entram tantas combinações e idéias quantas se exigem para a descoberta de qualquer sistema do mundo e que, em gêneros muito diversos, a Le-Couvreur e Ninon l'Enclos não tenham possuído tanto espírito quanto Aristóteles e Sólon?

Não pretendo demonstrar rigorosamente a verdade desta proposição, mas somente fazer sentir que, por mais ridícula que ela pareça, não há todavia ninguém que possa resolvê-la exatamente.

Tão perdidos em nossa ignorância, tomamos por limites de uma arte aqueles que esta própria ignorância lhe fornece: mas suponhamos que se pudesse informar o público a este respeito; digo que, ao esclarecê-lo, não se mudaria nada em sua maneira de julgar. Ele não medirá nunca sua estima por uma arte unicamente pelo número maior ou menor de combinações necessárias para consegui-la; 1º porque é impossível fazer o arrolamento; 2º porque só deve considerar o espírito do ponto de vista sob o qual é importante conhecê-lo, ou seja, em relação à sociedade. Ora, sob este aspecto, digo que o espírito é apenas a reunião mais ou menos numerosa, não somente de idéias novas, mas ainda de idéias interessantes para o público, e é menos ao número e à fineza do que à escolha feliz de nossas idéias que se atribui a reputação de homem de espírito.

Com efeito, se as combinações do jogo de xadrez são infinitas, se não se pode sobressair sem realizar um grande número, por que o público não dá aos grandes jogadores de xadrez o título de grandes espíritos? É porque suas idéias não lhe são úteis, agradáveis ou instrutivas e porque ele não tem, conseqüentemente, nenhum interesse em estimá-los: ora, o interesse [11] preside todos os nossos juízos. Se o público fez sempre pouco caso destes erros cuja invenção supõe algumas vezes mais combinações e espírito que a descoberta de uma verdade e se ele estima mais Locke do que Malebranche, é porque mede sempre sua estima pelo seu interesse. Em que outra balança pesaria o mérito das idéias humanas? Cada indivíduo julga as coisas e as pessoas pela impressão agradável ou desagradável que delas recebe: o público não é mais do que a reunião de todos os indivíduos, ele só pode tomar sua utilidade como regra de seus juízos.

Este ponto de vista, sob o qual examino o espírito, é, creio, o único sob o qual deva ser considerado. É a única maneira de apreciar o mérito de cada idéia, de fixar sobre este ponto a incerteza de nossos juízos e de descobrir enfim a causa da espantosa diversidade de opiniões dos homens em matéria de espírito, diversidade absolutamente dependente da diferença de suas paixões, de suas idéias, de seus preconceitos, de seus sentimentos e, conseqüentemente, de seus interesses.

Seria, com efeito, bem singular se o interesse geral tivesse posto o preço nas diferentes ações dos homens, se lhes tivesse dado o nome de virtuosas, viciosas ou convenientes, na medida em que fossem úteis, nocivas ou indiferentes

[11] O vulgo restringe comumente a significação desta palavra *interesse* somente ao amor pelo dinheiro: o leitor esclarecido sentirá que tomo esta palavra em um sentido mais extenso e que a aplico geralmente a tudo o que nos pode proporcionar prazeres ou nos evitar dores. (N. do A.)

ao público, e que este mesmo interesse não tivesse sido o único distribuidor da estima ou do desprezo ligado às idéias dos homens.

Pode-se ordenar as idéias, assim como as ações, em três classes diferentes.

As idéias úteis: tomando esta expressão em seu sentido mais amplo, compreendo, por esta palavra, toda idéia apropriada para nos instruir ou nos divertir.

As idéias nocivas: são as que exercem sobre nós uma impressão contrária.

As idéias indiferentes: quero dizer todas aquelas que, pouco agradáveis em si mesmas, ou tornadas demasiado familiares, não exercem quase nenhuma impressão sobre nós. Ora, semelhantes idéias não possuem quase existência e podem, por assim dizer, trazer apenas por um instante o nome de indiferentes; sua duração ou sucessão, que as torna tediosas, fá-las logo entrar na classe das idéias nocivas.

Para fazer sentir o quanto esta maneira de considerar o espírito é fecunda em verdades, farei sucessivamente a aplicação dos princípios que estabeleço, tanto às ações quanto às idéias dos homens, e provarei que em todo tempo, todo lugar, em matéria de moral como em matéria de espírito, é o interesse pessoal que dita o juízo dos indivíduos e o interesse geral que dita o das nações, que desta maneira é sempre, tanto da parte do público quanto da dos indivíduos, o amor ou o reconhecimento que louva, o ódio ou a vingança que despreza.

Para demonstrar esta verdade e fazer perceber a exata e perpétua semelhança de nossas maneiras de julgar, seja as ações, seja as idéias dos homens, considerarei a probidade e o espírito em diferentes relações, e relativamente, 1º num indivíduo, 2º numa pequena sociedade, 3º numa nação, 4º nos diferentes séculos e diferentes países, 5º no universo inteiro; e tomando sempre a experiência por guia em minhas investigações, mostrarei que, sob cada um destes pontos de vista, o interesse é o único juiz da probidade e do espírito.

CAPÍTULO II

Da probidade em relação a um indivíduo

Não é de modo algum da verdadeira probidade, isto é, da probidade em relação ao público, que se trata neste capítulo; mas simplesmente da probidade considerada em relação a cada indivíduo.

Desse ponto de vista, afirmo que cada indivíduo chama *probidade,* em outrem, apenas o hábito das ações que lhe são úteis; digo o hábito, porque não é, de modo algum, uma única ação honesta, nem uma única idéia engenhosa, que nos proporciona o título de virtuoso ou espiritual. Sabe-se que não existe

avaro que, uma vez, não se tenha mostrado generoso; liberal que, uma vez, não tenha sido avaro; velhaco que não tenha feito uma boa ação; estúpido que não tenha dito uma frase precisa, e, enfim, homem que, se se aproximarem certas ações de sua vida, não pareça dotado, de todas as virtudes e de todos os vícios contrários. Uma conseqüência maior na conduta dos homens suporia neles uma continuidade de atenção de que são incapazes; eles só diferem uns dos outros por mais ou por menos. O homem absolutamente conseqüente ainda não existe; e é por isso que não existe nada perfeito sobre a terra, nem no vício nem na virtude.

É, portanto, ao hábito das ações que lhe são úteis que um indivíduo dá o nome de probidade; digo das ações, porque não se é de modo algum juiz das intenções. Como se poderia sê-lo? Uma ação quase nunca é o efeito de um sentimento; nós mesmos ignoramos, com freqüência, os motivos que nos determinam. Um homem opulento enriquece um homem estimável e pobre; sem dúvida, ele faz uma boa ação; mas é essa ação unicamente o efeito do desejo de tornar alguém feliz? A piedade, a esperança do reconhecimento, a própria vaidade, todos esses diversos motivos, separados ou reunidos, não podem, como seu desconhecimento, tê-lo determinado a esta ação louvável? Ora, se se ignoram mui freqüentemente os motivos do próprio benefício, como o público deles se aperceberia? É portanto somente pelas ações dos homens que o público pode julgar a sua probidade.

Concordo que essa maneira de julgar é ainda falível. Um homem tem, por exemplo, vinte graus de paixão pela virtude, mas ama e tem trinta graus de amor por uma mulher, e essa mulher quer fazer dele um assassino; nessa hipótese, é certo que esse homem está mais próximo do crime do que aquele que, tendo apenas dez graus de paixão pela virtude, terá apenas cinco graus de amor por essa maldosa mulher. De onde concluo que, de dois homens, o mais honesto em suas ações é, muitas vezes, o menos apaixonado pela virtude.

Todo filósofo também concorda que a virtude dos homens depende infinitamente das circunstâncias em que eles se acham colocados. Têm-se visto, mui freqüentemente, homens virtuosos cederem a um encadeamento infeliz de acontecimentos bizarros. Aquele que, em todas as situações possíveis, responde com sua virtude é um impostor ou um imbecil de quem é preciso, do mesmo modo, desconfiar.

Após haver determinado a idéia que vinculo ao termo *probidade*, considerada em relação a cada indivíduo, é preciso, para assegurar-se da justeza dessa definição, recorrer à observação; ela mostra-nos que há homens a quem uma natureza feliz, um desejo vivo da glória e da estima inspiram pela justiça e pela virtude o mesmo amor que os homens comumente têm pelas grandezas e riquezas. As ações pessoalmente úteis a esses homens virtuosos são as ações justas, conformes ao interesse geral ou que, pelo menos, não lhe são contrárias.

Esses homens existem em tão pequeno número que deles faço menção aqui apenas pela honra da humanidade. A classe mais numerosa, a que pertence

quase todo o gênero humano, é aquela em que os homens, atentos unicamente a seus interesses, nunca lançaram os seus olhares sobre o interesse geral. Concentrados, por assim dizer, em seu bem-estar, [12] esses homens dão o nome de honestas apenas às ações que lhes são pessoalmente úteis. Um juiz absolve um culpado, um ministro eleva às honras um sujeito indigno; tanto um quanto o outro são sempre justos, no dizer de seus protegidos; mas, se o juiz punir e o ministro censurar, serão sempre injustos aos olhos do criminoso e do desgraçado.

Se os monges, encarregados, em sua primeira geração, de escrever a vida de nossos reis, davam apenas a vida de seus benfeitores; se designavam os outros reinados apenas por estas palavras: NIHIL FECIT; e se deram o nome de *rois fainéans* (reis preguiçosos) a príncipes muito estimáveis, é que um monge é um homem e todo homem, em seus juízos, aconselha-se apenas com o seu interesse.

Os cristãos, que davam, com justiça, o nome de barbárie e de crime às crueldades que sobre eles os pagãos exerciam, não deram o nome de zelo às crueldades que exerceram, por sua vez, sobre esses mesmos pagãos? Que se examinem os homens, ver-se-á que não há crime algum que não seja colocado entre as ações honestas pelas sociedades a que esse crime é útil, nem ação útil ao público que não seja censurada por alguma sociedade particular a que essa mesma ação é nociva.

Com efeito, que homem, se sacrificar o orgulho de dizer-se mais virtuoso do que os outros ao orgulho de ser mais verdadeiro, e se sondar, com uma atenção escrupulosa, todas as sinuosidades de sua alma, não se aperceberá que é unicamente à maneira diferente pela qual o interesse pessoal se modifica que se devem os seus vícios e as suas virtudes? [13] que todos os homens se movem pela mesma força? que todos tendem igualmente à sua felicidade? que é a diversidade das paixões e dos gostos, dos quais uns são conformes e outros

[12] Nosso ódio ou nosso amor é um efeito do bem ou do mal que nos fazem. *Não existe,* diz Hobbes, *no estudo dos selvagens, homem maldoso que não seja homem robusto; e, no estado civilizado, que não seja homem de crédito.* O poderoso, tomado nesses dois sentidos, não é contudo mais maldoso do que o fraco: Hobbes o sentia; mas sabia também que só se dá o nome de maldoso àqueles cuja maldade se deve temer. Ri-se da cólera e dos golpes de uma criança, em geral ela só fica mais engraçadinha; mas a gente se irrita contra o homem forte: seus golpes ferem; ele é tratado como brutal. (N. do A.)

[13] O homem humano é aquele para quem a visão da infelicidade de outrem é uma visão insuportável e que, para subtrair-se a esse espetáculo, é forçado, por assim dizer, a socorrer o infeliz. O homem desumano, ao contrário, é aquele para quem o espetáculo da miséria de outrem é um espetáculo agradável; é para prolongar os seus prazeres que ele recusa todo socorro aos infelizes. Ora, esses dois homens, tão diferentes, tendem no entanto os dois ao seu prazer e se movem pelo mesmo motor. Mas, dir-se-á, se se faz tudo por si, não se deve, portanto, reconhecimento a seus benfeitores? Pelo menos, responderei, o benfeitor não tem direito de exigi-lo; de outro modo, existiria um contrato e não um dom que ele teria feito. *Os germanos,* diz Tácito, *dão e recebem presentes e não exigem nem dão nenhum sinal de reconhecimento.* É em favor dos infelizes e para multiplicar o número dos benfeitores que o público impõe, com razão, aos obrigados o dever do reconhecimento. (N. do A.)

contrários ao interesse público, que decide sobre nossas virtudes e nossos vícios? Sem desprezar o vicioso, é preciso lastimá-lo, felicitar-se por uma natureza feliz, agradecer ao céu por não nos ter dado algum desses gostos e dessas paixões, que nos têm forçado a procurar a nossa felicidade no infortúnio de outrem. Pois, enfim, obedece-se sempre ao seu interesse; e daí a injustiça de todos os nossos juízos, e esses nomes de justo e de injusto atribuídos à mesma ação, em relação à vantagem ou à desvantagem que cada um recebe dela.

Se o universo físico se submete às leis do movimento, o universo moral não deixa de submeter-se às do interesse. O interesse é na terra o poderoso sedutor, que modifica aos olhos de todas as criaturas a forma de todos os objetos. Esse cordeiro pacífico que pasta em nossas planícies não é um objeto de espanto e de horror para esses insetos imperceptíveis que vivem na espessura da polpa das ervas? (. . .) É assim que interesses diferentes metamorfoseiam os objetos: o leão é aos nossos olhos o animal cruel; aos do inseto, é o cordeiro. Também se pode aplicar ao universo moral o que Leibniz dizia do universo físico: que esse mundo, sempre em movimento, oferecia a cada instante um fenômeno novo e diferente para cada um de seus habitantes.

Esse princípio é tão conforme à experiência, que, sem entrar num exame mais longo, acredito-me no direito de concluir que o interesse pessoal é o único e universal apreciador do mérito das ações dos homens; e que, assim, a probidade em relação a um indivíduo só é, conforme a minha definição, o hábito das ações pessoalmente úteis a esse indivíduo.

CAPÍTULO IV

Da necessidade em que estamos de só estimar a nós mesmos nos outros

Duas causas, igualmente poderosas, nos determinam neste ponto: uma é a vaidade, e outra é a preguiça. Digo a vaidade, porque o desejo pela estima é comum a todos os homens, não porque alguns dentre eles queiram juntar, ao prazer de ser admirado, o mérito de desprezar a admiração, mas porque este desprezo não é verdadeiro: nunca o admirador é estúpido aos olhos do admirado. Ora, se todos os homens são ávidos de estima, cada um deles, sabedor pela experiência que estas idéias parecerão estimáveis ou desprezíveis aos outros somente na medida em que estiverem de acordo ou em desacordo com as suas opiniões, segue-se que, inspirado pela vaidade, cada um não pode se abster de estimar nos outros uma concordância de idéias que lhe assegure sua estima e de odiar neles uma oposição de idéias, caução segura para o ódio ou, no mínimo, para o desprezo que se deve considerar como um calmante do ódio.

Mas, na suposição de que o homem faça pelo amor da verdade o sacrifício da vaidade, se este homem não for estimulado pelo desejo mais intenso de se

instruir, direi que sua preguiça lhe permitirá ter, para opiniões estranhas às suas, apenas uma estima sobre palavra. Para explicar o que compreendo por *estima sobre palavra,* distinguirei duas espécies de estima.

Uma, que se pode considerar como o efeito quer do respeito que se tem pela opinião pública, quer da confiança que se tem no juízo de certas pessoas, eu a denomino *estima sobre palavra.* Tal é a que certas pessoas concebem para romances muito medíocres, unicamente porque acreditam ser de alguns de nossos escritores célebres. Esta é também a admiração que se tem pelos Descartes e pelos Newton, admiração que, para a maioria dos homens, é tanto mais entusiasta quanto menos for explicável; seja depois de se formar uma idéia vaga do mérito destes grandes gênios, seus admiradores respeitam, nesta idéia , a obra de sua imaginação, seja estabelecendo-se juízes do mérito de um homem como Newton, acreditam associar-se aos elogios que lhe prodigalizam. Esta espécie de estima da qual nossa ignorância nos obriga a fazer uso freqüente é, por este próprio motivo, a mais comum. Nada tão raro quanto julgar segundo si mesmo.

A outra espécie de estima é a que, independente da opinião de outrem, nasce unicamente da impressão que exercem sobre nós certas idéias e que, por esta razão, chamo *estima sentida,* a única verdadeira, da qual se tratará aqui. Ora, para provar que a preguiça não nos permite conceder esta espécie de estima a não ser às idéias análogas às nossas, basta notar que é, como prova concretamente a geometria, pela analogia e pelas relações secretas que as idéias, já conhecidas, possuem com as idéias desconhecidas, que se chega ao conhecimento destas últimas e é seguindo a progressão destas analogias, que se pode elevar até ao último grau de uma ciência. Donde se segue que as idéias que não possuírem analogia alguma com as nossas serão para nós idéias ininteligíveis. Mas, dir-se-á, não existem idéias que não possuam necessariamente entre si alguma relação, sem o que seriam universalmente desconhecidas. Com certeza, mas esta relação pode ser imediata ou distante: quando é imediata, o fraco desejo que cada um possui de se instruir a torna capaz da atenção que supõe a inteligência para semelhantes idéias; mas, se ela for distante, como acontece quase sempre, quando se trata destas opiniões que são o resultado de um grande número de idéias e de sentimentos diferentes, é evidente que, a menos que se esteja animado por um intenso desejo de se instruir e que se encontre numa situação própria para realizar este desejo, a preguiça não nos permitirá nunca conceber, nem, conseqüentemente, possuir *estima sentida* pelas opiniões demasiado contrárias às nossas.

Um jovem que luta em todos os sentidos para atingir a glória é arrebatado com entusiasmo pela fama do nome de pessoas célebres em qualquer campo. Uma vez fixado o objeto de seus estudos e de sua ambição, ele só possui estima sentida pelos seus modelos e concede uma estima sobre palavra àqueles que seguem uma carreira diferente da sua. O espírito é uma corda que só vibra em uníssono.

Poucos homens têm lazer para se instruir. O pobre, por exemplo, não pode refletir, nem pesquisar, não recebe a verdade, nem o erro, a não ser como preconceito: ocupado pela tarefa diária, não pode aspirar a uma certa esfera de idéias, além disso prefere livros vulgares aos escritos de Saint-Réal, de la Rochefoucault e do Cardeal de Retz.

E nos dias de comemorações públicas, quando os espetáculos são grátis, os atores, tendo outros espectadores para divertir, representam mais *Don Japhet* e *Pourceaugnac* do que *Herácli̇o* e o *Misantropo*. O que digo do povo pode aplicar-se a todas as diferentes classes de homens. As pessoas do mundo são distraídas por mil afazeres e mil prazeres; as obras filosóficas têm tão pouca analogia com seu espírito quanto o *Misantropo* com o espírito do povo. Também elas preferirão a leitura de um romance à de Locke. É por este mesmo princípio das analogias que se explica como os sábios e até as pessoas de espírito preferiram autores menos considerados aos que o são mais. Por que Malherbe preferia Estácio a qualquer outro poeta? Por que Heinsius e Corneille se impressionavam mais com Lucano do que com Virgílio? Por que motivo Adriano preferia a eloqüência de Catão à de Cícero? Por que Escalígero considerava Homero e Horácio como muito inferiores a Virgílio e a Juvenal? É porque a estima maior ou menor que se tem por um autor depende da analogia maior ou menor que suas idéias têm com as de seu leitor.

Que, numa obra manuscrita e sobre a qual não se tenha prevenção alguma, se encarreguem separadamente dez homens de espírito a fim de marcar os trechos que lhes terão mais impressionado: afirmo que cada um deles sublinhará partes diversas e, se se confrontarem em seguida as partes aprovadas pelo espírito e pelo caráter de cada comprovador, sentir-se-á que cada um deles somente louvou as idéias análogas à sua maneira de ver e de sentir, portanto o espírito é, se posso dizer, uma corda que só vibra em uníssono.

Se o sábio Abade de Longuerue, como ele próprio dizia, não havia retido nada das obras de Santo Agostinho, a não ser que o cavalo de Tróia era uma máquina de guerra, e se, no romance de Cleópatra, um advogado célebre só achava interessantes as nulidades do casamento de Elifa com Artabã, é preciso confessar que a única diferença que se encontra neste nível entre os sábios ou as pessoas de espírito e os homens comuns é que os primeiros, possuindo um maior número de idéias, sua esfera de analogia é bem maior. Poderá tratar-se até de um gênero de espírito muito diferente do seu, semelhante em tudo ao dos outros homens, o homem de espírito só estimará as idéias análogas às suas. Se reuníssemos um Newton, um Quinault, um Maquiavel, se não os identificássemos e se lhes impossibilitássemos esta espécie de estima, que chamo *estima sobre palavra,* perceberíamos que depois de ter reciprocamente, mas inutilmente, tentado comunicar-nos suas idéias, Newton consideraria Quinault como um versejador insuportável, este tomaria Newton por um fazedor de almanaques, os dois considerariam Maquiavel como um político do Palais-Royal e os três enfim, tratando-se reciprocamente por espíritos medíocres, se vingariam,

por meio de um desprezo recíproco, do aborrecimento mútuo que eles se proporcionaram.

Ora, se os homens superiores, inteiramente absorvidos em seu gênero de estudo, não podem possuir *estima sentida* por um gênero de espírito demasiado diferente do seu, todo autor, que fornece ao público idéias novas, só pode, então, esperar estima de duas espécies de homens: ou de jovens, que, não tendo adotado opiniões, possuem ainda o desejo e o lazer de se instruir, ou daqueles cujo espírito, amigo da verdade e análogo ao do autor, suspeita já da existência de idéias que lhe são apresentadas. Este número de homens é sempre menor, eis o que atrasa os progressos do espírito humano e a causa de cada verdade ser sempre tão lenta para se desvendar aos olhos de todos.

Resulta do que acabo de dizer que a maioria, submetida à preguiça, só concebe idéias análogas às suas, que só possuem *estima sentida* por esta espécie de idéias: daí esta opinião alta que cada um é, por assim dizer, obrigado a ter de si próprio, opinião que os moralistas não teriam talvez atribuído ao orgulho, se tivessem um conhecimento mais profundo dos princípios acima estabelecidos. Eles teriam então sentido que, na solidão, o santo respeito e a admiração profunda da qual se participa algumas vezes por si próprio é apenas o efeito da necessidade em que estamos de estimar mais a nós do que aos outros.

Como não se teria fé na melhor idéia? Não existe ninguém que não mudasse de opinião, se acreditasse que suas idéias eram falsas. Cada um crê então pensar de modo justo, e, conseqüentemente, muito melhor do que aqueles cujas idéias são contrárias às suas. Ora, se não há dois homens cujas idéias sejam exatamente semelhantes, é preciso necessariamente que cada um em particular creia pensar melhor do que qualquer outro. A Duquesa de La Ferté dizia um dia a Madame de Stael: *É preciso confessar, minha cara amiga, acho que somente eu tenho sempre razão.* (. . .)

Mas, dir-se-á, vêem-se algumas pessoas reconhecerem nos outros mais espírito do que em si mesmas. Sim, responderei, vêem-se homens fazerem tal reconhecimento; e esse reconhecimento é o de uma bela alma; no entanto, eles só têm por quem reconhecem ser-lhes superior uma *estima sobre palavra;* nada mais fazem do que dar preferência à opinião pública à sua e concordar que essas pessoas são mais estimadas, sem estarem convencidas interiormente de que sejam mais estimáveis.

Um homem do mundo concordará, sem dúvida, que é, em geometria, muito inferior aos Fontaine, aos d'Alembert, aos Clairaut, aos Euler; que, em poesia, é superado pelos Molière, pelos Racine, pelos Voltaire: mas, afirmo, ao mesmo tempo, que esse homem tanto mais desconsiderará um gênero quanto mais superiores encontrar nesse mesmo gênero e, além disso, acreditar-se-á de tal modo indenizado pela superioridade que sobre ele têm os homens que acabo de citar, seja procurando encontrar frivolidade nas artes e nas ciências, seja pela variedade de seus conhecimentos, pelo bom senso, pelo uso do mundo

ou por alguma outra vantagem semelhante, que, pesando tudo, se acreditará tão estimável quanto quem quer que seja.[14]

Mas, acrescentar-se-á, como imaginar que um homem que, por exemplo, exerça os pequenos cargos da magistratura possa acreditar ter tanto espírito quanto Corneille? É verdade, responderei, que a esse respeito ele não fará confidências a ninguém; no entanto, quando, por um exame escrupuloso, se tiver descoberto por quantos sentimentos de orgulho somos afetados diariamente, sem que deles nos apercebamos, e por quantos elogios é preciso ser animado para reconhecer em si mesmo e nos outros a profunda estima que se tem por seu espírito, sente-se que o silêncio do orgulho não leva à prova de sua ausência. (. . .)

É, pois, seguro que cada qual se tenha a si mesmo na mais alta conta, e que, conseqüentemente, nunca se estima, no outro, mais do que a própria imagem e semelhança.

A conclusão geral do que eu disse sobre o espírito considerado em relação a um indivíduo é a de que o espírito não é mais do que o agregado das idéias que interessam a esse indivíduo, seja enquanto instrutivas, seja enquanto agradáveis: donde se segue que o interesse pessoal é, como me propus a mostrar, neste gênero, o único juiz do mérito dos homens.

Capítulo XIII

Da probidade em relação aos diversos séculos e povos

Em todos os séculos e nos mais diversos países, a probidade só pode ser o hábito das ações úteis à nação. Por mais certa que seja esta proposição, para fazer sentir de modo mais evidente a sua verdade, tentarei dar idéias nítidas e precisas sobre a virtude.

Para tanto, exporei os dois sentimentos que, a esse propósito, têm dividido os moralistas até o momento.

Uns sustentam que temos uma idéia da virtude, absoluta e independente dos séculos e dos diversos governos, sendo a virtude sempre única e sempre a mesma. Ao contrário, outros sustentam que cada nação forma dela uma idéia diferente.

[14] Vangloriamo-nos de tudo; uns elogiam sua estupidez sob o nome de bom senso; outros elogiam sua beleza; alguns, orgulhosos de suas riquezas, colocam esses dons do acaso na conta de seu espírito e de sua prudência; a mulher que faz contas à noite com seu cozinheiro acredita-se tão estimável quanto um sábio. Não existe até o impressor de *in-folio* que não despreze o impressor dos *romances* e que não se julgue tão superior ao último quanto o *in-folio* o é, de muito, à *brochura*. (N. do A.)

Os primeiros trazem, como prova de suas opiniões, os sonhos engenhosos, mas ininteligíveis, do platonismo. Segundo eles, a virtude nada mais é do que a própria idéia da ordem, da harmonia e de um belo essencial. Mas esse belo é um mistério de que não podem dar uma idéia precisa; assim, eles não estabelecem de modo algum o seu sistema sobre o conhecimento que a história nos dá do coração e do espírito humano.

Os outros, e entre eles Montaigne, com armas de força maior do que raciocínios, isto é, com fatos, atacam a opinião dos primeiros, fazem ver que uma ação, virtuosa no norte, é viciosa no centro e daí concluem que a idéia da virtude é puramente arbitrária.

Tais são as opiniões dessas duas espécies de filósofos. Aqueles, por não terem consultado a história, erram ainda no dédalo de uma metafísica de palavras; estes, por não terem examinado de modo bastante profundo os fatos que a história apresenta, pensaram que unicamente o capricho decidia sobre a bondade ou a maldade das ações humanas. Essas duas seitas de filósofos estão igualmente enganadas; mas ambas teriam escapado ao erro, se houvessem considerado de modo atento a história do mundo. Teriam sentido, então, que os séculos devem necessariamente trazer, no físico e no moral, revoluções que mudam a face dos impérios; que, nas grandes transformações, os interesses de um povo experimentam sempre grandes mudanças; que as mesmas ações podem tornar-se-lhe sucessivamente úteis e nocivas e, por conseguinte, tomar alternativamente o nome de virtuosas e de viciosas.

Em conseqüência dessa observação, se tivessem querido formar da virtude uma idéia puramente abstrata e independente da prática, teriam reconhecido que, por esse termo virtude, apenas se pode entender o desejo da felicidade geral; que, por conseguinte, o bem público é o objeto da virtude e as ações que ela ordena são os meios de que se serve para efetivar esse objeto; que, assim, a idéia da virtude não é de modo algum arbitrária; que, nos séculos e países diversos, todos os homens, pelo menos aqueles que vivem em sociedade, deveram formar a mesma idéia e que, enfim, se os povos a representam sob formas diferentes, é que tomam como a própria virtude os diversos meios de que ela se serve para efetivar o seu objeto.

Penso que esta definição da virtude dá dela uma idéia nítida, simples e conforme à experiência; conformidade, essa, a única que pode constatar a verdade de uma opinião.

A pirâmide de Vênus-Urânio, cujo cimo se perdia nos céus e cuja base se apoiava na Terra, é o emblema de todo sistema que se desmorona à medida que se edifica, se não se sustém sobre a base inabalável dos fatos e da experiência. É também sobre fatos, isto é, sobre a loucura e a esquisitice até agora inexplicáveis das leis e dos usos diversos, que estabeleço a prova de minha opinião.

Por mais estúpidos que se suponha serem os povos, é certo que, esclarecidos por seus interesses, não adotaram sem motivos os costumes ridículos que se acham estabelecidos entre alguns deles; a esquisitice desses costumes deve-se.

portanto, à diversidade dos interesses dos povos; com efeito, se eles entenderam sempre confusamente, pela palavra virtude, o desejo da felicidade pública, se deram, por conseguinte, o nome de honestas apenas às ações úteis à pátria e se a idéia de utilidade foi sempre secretamente associada à idéia de virtude, pode-se garantir que os costumes mais ridículos, e mesmo os mais cruéis, tiveram sempre, como vou mostrar através de alguns exemplos, como fundamento a utilidade real ou aparente do bem público.

Permitia-se o roubo em Esparta, e aí só se punia a imperícia do ladrão surpreendido; que esquisitice maior do que esse costume? No entanto, se se lembrar das leis de Licurgo e do desprezo que se tinha pelo ouro e pela prata numa república onde as leis davam curso apenas a uma moeda de um ferro pesado e quebradiço, sentir-se-á que os roubos de galinhas e de legumes eram os únicos que aí se poderia cometer. Feitos sempre com agilidade, negados freqüentemente com firmeza, semelhantes roubos exercitavam os lacedemônios no hábito da coragem e da vigilância; a lei que permitia o roubo podia, portanto, ser muito útil a esse povo que não temia menos a traição dos hilotas do que a ambição dos persas e que só podia opor aos atentados de uns, como aos exércitos inumeráveis dos outros, o escudo dessas duas virtudes. É certo, portanto, que o roubo, nocivo a todo povo rico, mas útil a Esparta, aí devesse ser honrado.

No fim do inverno, quando a escassez dos víveres leva o selvagem a abandonar a sua cabana, e a fome lhe ordena ir à caça para fazer novas provisões, algumas nações selvagens reúnem-se antes de sua partida, fazem os seus sexagenários subirem em carvalhos, e fazem esses carvalhos serem sacudidos por braços nervosos; a maioria dos velhos cai e é massacrada no próprio momento de sua queda. Este fato é conhecido e nada parece, de início, mais abominável do que este costume; no entanto, que surpresa, quando, após ter remontado à sua origem, vê-se que o selvagem considera a queda desses infelizes anciãos como a prova de sua impotência de suportar as fadigas da caça! Deixá-los-á em cabanas ou florestas para serem atormentados pela fome ou por animais ferozes? Prefere poupar-lhes a duração e a violência das dores e, através de parricídios rápidos e necessários, arrancar os seus pais dos horrores de uma morte por demais cruel e por demais lenta. Eis aí o princípio de costume tão execrável; eis aí como um povo errante, que a caça e a necessidade de víveres retêm em florestas imensas, acha necessária essa barbárie e como, nesses países, o parricídio é inspirado e cometido pelo mesmo princípio de humanidade que nos faz olhá-lo com horror.

Mas, sem recorrer às nações selvagens, que se lancem os olhos sobre um país civilizado, tal como a China: pergunte-se por que aí se dá aos pais o direito de vida e de morte sobre os seus filhos, e ver-se-á que as terras desse império, por mais extensas que sejam, algumas vezes só puderam satisfazer com dificuldade as necessidades de seus numerosos habitantes; ora, como a

desproporção demasiado grande entre a multiplicidade dos homens e a fecundidade das terras ocasionaria necessariamente guerras funestas a esse império, e talvez mesmo ao universo, concebe-se que, num instante de escassez, para prevenir uma infinidade de homicídios e infelicidades inúteis, a nação chinesa, humana em suas intenções, mas bárbara na escolha dos meios, pôde, pelo sentimento de uma humanidade pouco esclarecida, considerar essas crueldades como necessárias para o repouso do mundo. *A isso sacrifico,* disse ela a si, *algumas vítimas infortunadas, a que a infância e a ignorância furtam o conhecimento dos horrores da morte, em que talvez consista o que ela tem de mais terrível.* [15]

Sem dúvida, é ao desejo de opor-se à multiplicidade demasiado grande dos homens e, por conseguinte, à mesma origem, que se deve atribuir a veneração ridícula que certos povos da África ainda hoje conservam por solitários que se proíbem com mulheres o comércio que se permitem com as bestas.

De modo semelhante, foi o motivo do interesse público e o desejo de proteger a pudica beleza contra os atentados da incontinência que outrora impeliu os suíços a publicar um edito pelo qual era não somente permitido, mas ordenado a todo o padre prover-se de uma concubina. [16]

Nas costas de Coromandel, onde as mulheres se libertavam, pelo veneno, do jugo importuno do hímen, foi, enfim, o mesmo motivo que, por um remédio tão odioso quanto o mal, impeliu o legislador a estabelecer a segurança dos maridos, forçando as mulheres a queimarem-se no túmulo de seus esposos.

De acordo com os meus raciocínios, todos os fatos que acabo de citar concorrem para provar que os costumes, mesmo os mais cruéis e os mais loucos, tiveram sempre a sua fonte na utilidade real ou, pelo menos, aparente do bem público.

Mas, dir-se-á, isso não impede esses costumes de serem odiosos ou ridículos; sim, porque ignoramos os motivos de seu estabelecimento e porque esses costumes, consagrados por sua antiguidade ou pela superstição, subsistiram, pela negligência ou pela fraqueza dos governos, muito tempo depois de as causas de seu estabelecimento terem desaparecido.

Quando a França era, por assim dizer, apenas uma vasta floresta, quem duvida que essas doações de terras incultas feitas às ordens religiosas não devessem então ser permitidas e que a prorrogação de semelhante permissão não fosse agora tão absurda e tão nociva ao Estado quanto podia ser sábia e útil, quando a França era ainda inculta? Todos os costumes que proporcionam

[15] A maneira de desfazer-se das filhas, nos países católicos, é forçá-las a tomar o véu: várias passam assim uma vida infeliz, atormentada pelo desespero. Talvez o nosso costume a esse respeito seja mais bárbaro do que o dos chineses. (N. do A.)

[16] Suínglio, escrevendo aos Cantões Suíços, lembra a eles o edito baixado por seus ancestrais que ordenava a cada padre ter sua concubina, por meio de que atentasse à pudicícia de seu próximo. Frei Paulo, *História do Concílio de Trento,* livro I. (N. do A.)

apenas vantagens passageiras são como andaimes que é preciso derrubar quando os palácios estão construídos. (. . .)

O interesse dos Estados, como todas as coisas humanas, está sujeito a mil revoluções. As mesmas leis e os mesmos costumes tornam-se sucessivamente úteis e nocivos ao mesmo povo; donde concluo que essas leis devem ser adotadas e rejeitadas alternadamente e que as mesmas ações devem levar sucessivamente os nomes de virtuosas ou de viciosas; proposição que não se pode negar sem convir que há ações ao mesmo tempo virtuosas e nocivas ao Estado, sem que solapem, por conseguinte, os fundamentos de toda legislação e de toda sociedade.

A conclusão geral de tudo o que acabo de dizer é que a virtude é apenas o desejo da felicidade dos homens e que, assim, a probidade, que considero como a virtude posta em ação, é em todos os povos e nos governos mais diversos apenas o hábito das ações úteis à sua nação. [17]

Por mais evidente que seja essa conclusão, como não há nação que não conheça e não confunda duas diferentes espécies de virtude: uma, que chamarei de *virtude de preconceito,* e a outra, *verdadeira virtude,* acredito, para nada deixar a desejar a esse propósito, dever examinar a natureza dessas diferentes espécies de virtude.

CAPÍTULO XIV

Das virtudes de preconceito e das verdadeiras virtudes

Dou o nome de virtudes de preconceito a todas aquelas cuja observação exata em nada contribui para a felicidade pública, tais são a castidade das vestais, as austeridades dos faquires insensatos que povoam a Índia; virtudes que, com freqüência, indiferentes e mesmo nocivas ao Estado, são o suplício daqueles que a elas se devotam. Essas falsas virtudes são, na maioria das nações, mais honradas do que as verdadeiras virtudes, e os que as praticam, tidos em maior veneração do que os bons cidadãos.

Ninguém mais honrado no Indostão do que os brâmanes: são adorados até à sua nudez; respeitam-se também as suas penitências, e essas penitências são realmente medonhas: uns permanecem a vida toda atados a uma árvore; outros balançam-se sobre as chamas; estes alimentam-se apenas de líquidos; aqueles cerram a boca com um cadeado; alguns levam cadeias de um peso enorme; outros atam uma sineta ao prepúcio: cumpre a uma mulher de bem

17 Acredito que não seja necessário advertir que só falo aqui da *probidade política* e não da *probidade religiosa,* que se propõe outros fins, prescreve-se outros deveres e tende a objetos mais sublimes. (N. do A.)

ir em devoção beijar essa sineta e é uma honra para os pais prostituir as suas filhas com os faquires.

Entre as ações ou os costumes a que a superstição vincula o nome de sagrados, um dos mais agradáveis, sem dúvida, é o das Juibus, sacerdotisas da ilha Formosa: "Para oficiar dignamente e merecer a veneração dos povos, elas devem, depois dos sermões, contorções e uivos, gritar que vêem os seus deuses; lançado esse grito, rolam por terra, sobem no telhado dos pagodes, descobrem-se até a nudez, batem-se nas nádegas, soltam a urina, descem nuas e lavam-se em presença da assembléia". [18]

São por demais felizes ainda os povos entre os quais, pelo menos, as virtudes de preconceito são apenas ridículas; freqüentemente, elas são bárbaras. Na capital do Cochin, criam-se crocodilos e quem quer que se exponha ao furor desses animais e se faça devorar é contado entre os eleitos. No reino de Martemban, é um ato de virtude, no dia em que sai a passeio o ídolo, precipitar-se sob as rodas da charrete ou cortar-se a garganta à sua passagem: quem se devota a essa morte é reputado santo e o seu nome é, com efeito, inscrito num livro.

Ora, se há virtudes, também há crimes de preconceito. Um deles é um brâmane esposar uma virgem. Na ilha de Formosa, se, durante três meses que se lhe ordena andar nu, um homem se cobre com o menor pedaço de pano, ele leva, diz-se, um adereço indigno de um homem. Nessa mesma ilha, é um crime as mulheres grávidas darem à luz antes da idade dos trinta e cinco anos; se estão grávidas, estendem-se aos pés da sacerdotisa que, executando a lei, nelas pisa até que abortem.

Em Pegu, quando os sacerdotes ou mágicos predizem a convalescença ou a morte de um doente, [19] é um crime o doente condenado recuperar-se. Em sua convalescença, todos fogem dele e o injuriam. Se ele fica bom, os sacerdotes dizem que Deus o recebeu em sua companhia.

Talvez não exista país nenhum onde não se tenha por alguns desses crimes de preconceito maior horror do que pelos crimes mais atrozes e mais nocivos à sociedade.

(. . .)

No reino do Congo, de Angola e de Matamba, o marido pode, sem sentir vergonha, vender a sua mulher; o pai, o seu filho; o filho, o seu pai; só se conhece um único crime nesses países: é o de recusar as primícias da colheita ao Chitombé, sumo sacerdote da nação. Esses povos, diz o Padre Labat, tão desprovidos de todas as verdadeiras virtudes, são observadores muito escrupulosos desse uso. Julga-se que, unicamente ocupado com o aumento de suas rendas,

[18] *Viagens da Companhia das Índias Holandesas.* (N. do A.)

[19] Quando um jaga morre, pergunta-se por que deixou a vida. Um sacerdote, fingindo a voz do morto, responde que ele não tinha feito sacrifícios o suficiente a seus ancestrais. Esses sacrifícios constituem parte considerável da renda dos sacerdotes. (N. do A.)

isso é tudo o que Chitombé lhes recomenda; ele não deseja de modo algum que os seus negros sejam mais esclarecidos; até mesmo temeria que idéias por demais sadias da virtude diminuíssem a superstição e o tributo que ela lhe paga.

O que disse dos crimes e das virtudes de preconceito basta para fazer sentir a diferença entre essas virtudes e as verdadeiras virtudes, isto é, aquelas que, sem cessar, aumentam a felicidade pública e sem as quais as sociedades não podem subsistir.

Em conseqüência dessas duas diferentes espécies de virtudes, distinguirei duas diferentes espécies de corrupção de costumes: uma, que chamarei de *corrupção religiosa,* e a outra, *corrupção política.* Essa diferença é-me necessária: 1º porque considero a probidade filosoficamente e independentemente das relações que a religião tem com a sociedade; o que peço ao leitor para não perder de vista ao longo desta obra; 2º para evitar a perpétua contradição que se acha nas nações idólatras, entre os princípios da religião e os da política e da moral. Mas, antes de iniciar esse exame, declaro que é na qualidade de filósofo e não de teólogo que escrevo e que, assim, pretendo tratar, neste capítulo e nos seguintes, apenas das virtudes puramente humanas. Dada esta advertência, entro na matéria e afirmo que, tratando-se de costumes, dá-se o nome de corrupção religiosa a toda espécie de libertinagem, principalmente àquela dos homens com as mulheres. Essa espécie de corrupção, de que não sou de modo algum apologista e que, sem dúvida, é criminosa, uma vez que ofende a Deus, não é contudo de modo algum incompatível com a felicidade de uma nação. Diferentes povos acreditaram e acreditam ainda que essa espécie de corrupção não é criminosa; ela o é, sem dúvida, na França, visto que fere as leis do país; mas ela não o seria menos se as mulheres fossem comuns e as crianças declaradas crianças do Estado: esse crime então nada mais teria politicamente de perigoso. Com efeito, se se percorre a terra, pode-se vê-la povoada de nações diferentes, entre as quais o que chamamos de libertinagem não só não se considera como uma corrupção de costumes, mas se acha autorizado pelas leis e mesmo consagrado pela religião.

(...)

De modo semelhante, é sob a proteção das leis que as siamesas, com o colo e as coxas meio descobertos, carregadas em palanquins pelas ruas, aí se apresentam em atitudes muito lascivas. Essa lei foi estabelecida por uma de suas rainhas, denominada Tirada, que, para desviar os homens de um amor mais desonesto, acreditou dever empregar todo o poder da beleza. Esse projeto, dizem as siamesas, obteve sucesso. Essa lei, acrescentam, é, aliás, bastante sábia: é agradável aos homens ter desejos, às mulheres excitá-los. É a felicidade dos dois sexos o único bem que o céu coloca entre os males com que nos aflige; e que alma bastante bárbara quereria ainda arrebatá-lo de nós! [20]

[20] A esse propósito, um homem de espírito dizia que é preciso, sem dúvida, proibir aos homens todo prazer contrário ao bem geral; mas que, antes dessa proibição, seria preciso,

No reino de Batimena,[21] toda mulher, de qualquer condição que seja, é, pela lei e sob pena da vida, forçada a ceder ao amor de quem quer que a deseje; uma recusa é uma sentença de morte contra ela.

Não concluiria, se quisesse dar a lista de todos os povos que não têm a mesma idéia dessa espécie de corrupção de costumes que nós; ficarei satisfeito, portanto, depois de ter nomeado alguns países onde a lei autoriza a libertinagem, em citar alguns daqueles em que essa mesma libertinagem faz parte do culto religioso.

Entre os povos da ilha Formosa, a embriaguez e a impudicícia são atos de religião. As volúpias, dizem esses povos, são as filhas do céu, dons de sua bondade; desfrutá-las é honrar a divindade, é aproveitar os seus benefícios. Quem duvida de que o espetáculo das carícias e dos gozos do amor não agrade aos deuses? Os deuses são bons e os nossos prazeres são, para eles, a mais agradável oferenda de nosso reconhecimento. Em conseqüência desse raciocínio, eles entregam-se publicamente a toda espécie de prostituição.

(...)

Há portanto uma infinidade de países onde a corrupção dos costumes, que denomino *religiosa,* é autorizada pela lei ou consagrada pela religião.

Quantos males, dir-se-á, ligados a essa espécie de corrupção! Mas não se poderia responder que a libertinagem só é politicamente perigosa num Estado quando está em oposição às leis do país ou quando se acha unida a algum outro vício do governo? Em vão se acrescentaria que os povos em que reina essa libertinagem são o desprezo do universo. Mas, sem falar dos orientais e das nações selvagens ou guerreiras, que, entregues a todas as espécies de volúpias, são internamente felizes e temíveis no exterior, que povo mais célebre do que os gregos!, povo que ainda hoje constitui o assombro, a admiração e a honra da humanidade. Antes da guerra do Peloponeso, época fatal à sua virtude, que nação e que país mais fecundo em homens virtuosos e em grandes homens! No entanto, conhece-se o gosto dos gregos pelo mais desonesto amor. Esse gosto era tão geral que Aristides, cognominado o Justo, esse Aristides que se estava cansado, diziam os atenienses, de ouvir sempre louvar, tinha contudo amado Temístocles. Foi a beleza do jovem Estesileu, da ilha de Céos, que, *trazendo em* sua alma os mais violentos desejos, acendeu entre eles as chamas da ira. Platão era libertino. O próprio Sócrates, declarado o mais sábio dos homens pelo oráculo de Apolo, amava Alcibíades e Arquelau; ele tinha duas mulheres e vivia com todas as cortesãs. É certo, portanto, que, de acordo com a idéia que se formou dos bons costumes, os gregos mais virtuosos não pas-

através de mil esforços de espírito, tentar conciliar esse prazer com a felicidade pública. "Os homens", acrescentava, "são tão infelizes que um prazer a mais vale a pena de tentar desvinculá-lo do que aí pode haver de perigoso para um governo; e talvez fosse fácil obter êxito, se se examinasse, nesse propósito, a legislação dos países em que esses prazeres são permitidos." (N. do A.)

[21] *Christianisme des Indes,* livro IV, pág. 308. (N. do A.)

sassem, na Europa, de homens corruptos. Ora, tendo sido levada ao extremo, na Grécia, essa espécie de corrupção de costumes, no mesmo tempo em que esse país produzia grandes homens em todos os campos, fazia a Pérsia tremer e estava no maior esplendor, poder-se-ia pensar que a corrupção dos costumes a que dou o nome de *religiosa* não é de modo algum incompatível com a grandeza e a felicidade de um Estado.

Há uma outra espécie de corrupção de costumes que prepara a queda de um império e anuncia a sua ruína: darei a esta o nome de *corrupção política.*

Um povo está por ela infeccionado quando o maior número dos indivíduos que o compõem desvinculam os seus interesses do interesse público. Essa espécie de corrupção que, algumas vezes, se une à anterior, levou muitos moralistas a confundi-las. Se só se consultasse o interesse político de um Estado, esta última talvez fosse a mais perigosa. Além disso, mesmo que um povo tenha os costumes mais puros, se for atacado por essa corrupção, tornar-se-á necessariamente infeliz internamente e pouco temível no exterior. A duração de tal império depende do acaso, o único a retardar ou precipitar a sua queda.

Para fazer sentir como essa anarquia de todos os interesses é perigosa num Estado, consideremos o mal que aí produz tão-só a oposição dos interesses de um corpo aos da república: demos aos bonzos ,aos talapões, todas as virtudes de nossos santos. Se o interesse do corpo dos bonzos não estiver ligado ao interesse público, se, por exemplo, o crédito do bonzo se deve à cegueira dos povos, esse bonzo, necessariamente inimigo da nação que o nutre, será, face a essa nação, o que os romanos eram face ao mundo: honestos entre si, bandidos em relação ao universo. Mesmo que cada bonzo, em particular, tenha grande desapego pelas grandezas, isso não tornará o corpo menos ambicioso; todos os seus membros trabalharão, freqüentemente sem sabê-lo, para o seu engrandecimento e a isso se acreditarão autorizados por um princípio virtuoso. Não há, portanto, nada de mais perigoso num Estado do que um corpo cujo interesse não se ligue ao interesse geral.

Se os sacedotes do paganismo fizeram Sócrates morrer e perseguiram quase todos os grandes homens é que o seu bem particular se achava oposto ao bem público; é que os sacerdotes de uma falsa religião tinham interesse em reter os povos na cegueira e, para tanto, perseguir todos os que pudessem esclarecê-los; exemplo algumas vezes imitado pelos ministros da verdadeira religião, que, sem a mesma necessidade, freqüentemente recorreram às mesmas crueldades, perseguiram, humilharam os grandes homens, fizeram-se panegiristas *das obras* medíocres e críticos das excelentes.

O que há de mais ridículo, por exemplo, do que a proibição feita em certos países de neles entrar exemplar algum do *Espírito das Leis,* obra que mais de um príncipe faz o seu filho ler e reler? Não se pode repetir a esse propósito, segundo um homem de espírito, que, ao solicitar essa proibição, os monges agiram como os citas em relação a seus escravos? Eles furavam seus olhos, para que girassem a moenda com menos distração.

Parece, portanto, que é unicamente da conformidade ou da oposição do

interesse dos particulares face ao interesse geral que a felicidade ou a infelicidade pública depende e que, enfim, a corrupção religiosa dos costumes pode, como o prova a história, aliar-se freqüentemente à magnanimidade, à grandeza de alma, à sabedoria, aos talentos, enfim, a todas as qualidades que formam os grandes homens.

Não se pode negar que cidadãos manchados por essa espécie de corrupção de costumes não tenham prestado freqüentemente à pátria serviços mais importantes do que os anacoretas mais severos. O que não se deve à galante circassiana que, para preservar a sua beleza ou a de suas filhas, ousou inoculá-las? Quantas crianças a inoculação não arrancou da morte? Talvez não haja fundadora de ordem de religiosas que se tenha tornado recomendável ao universo por um benefício tão grande e que, por conseguinte, tenha merecido tanto de seu reconhecimento.

Aliás, acredito dever ainda repetir, no final deste capítulo, que não pretendi de modo algum fazer-me apologista da libertinagem. Quis apenas dar noções nítidas dessas duas diferentes espécies de corrupção de costumes, que mui freqüentemente se têm confundido e sobre que parece ter havido apenas idéias confusas. Mais instruídos sobre o verdadeiro objeto da questão, pode-se conhecer melhor a sua importância, julgar melhor o grau de desprezo que se deve atribuir a essas duas diferentes espécies de corrupção e reconhecer que há duas espécies diferentes de más ações: umas que são viciosas em todas as formas de governo e outras que só são nocivas e, por conseguinte, criminosas, para um povo, pela oposição que se encontra entre essas mesmas ações e as leis do país.

Um conhecimento maior do mal deve dar aos moralistas maior habilidade para a sua cura. Poderão considerar a moral sob um ponto de vista novo e fazer de uma ciência vã uma ciência útil ao universo.

Capítulo XV

De que utilidade pode ser à moral o conhecimento dos princípios estabelecidos nos capítulos anteriores

Se, até agora, a moral pouco contribuiu para a felicidade da humanidade, não é que vários moralistas não tenham juntado muita profundeza de espírito e elevação de alma a expressões felizes, a muita elegância e clareza; mas, por mais superiores que esses moralistas tenham sido, é preciso convir que não consideraram, com muita freqüência, os diferentes vícios das nações como dependências necessárias da diferente forma de seu governo; no entanto, é apenas considerando a moral deste ponto de vista que ela pode tornar-se realmente útil aos homens. O que, até hoje, produziram as mais belas máximas de moral?

Corrigiram em alguns indivíduos defeitos que talvez eles se censurassem; além disso, não produziram modificação alguma nos costumes das nações. Qual é a causa disso? É que os vícios de um povo estão sempre, se ouso dizê-lo, escondidos no fundo da sua legislação: é aí que é preciso escavar para arrancar a raiz produtora de seus vícios. Quem não é dotado nem do saber nem da coragem necessários para empreendê-lo, não é, nesse campo, de quase nenhuma utilidade para o universo. Querer destruir vícios vinculados à legislação de um povo, sem fazer nenhuma modificação nessa legislação, é pretender o impossível, é rejeitar as conseqüências justas dos princípios que se admitem.

O que esperar de tantas invectivas contra a falsidade das mulheres, se esse vício é o efeito necessário de uma contradição entre os desejos da natureza e os sentimentos que, pelas leis e pela decência, as mulheres são forçadas a sentir? No Malabar, em Madagáscar, se todas as mulheres são verdadeiras é que satisfazem, sem escândalo, todas as suas fantasias, têm mil galanteadores e só se determinam à escolha de um esposo depois de repetidas tentativas. O mesmo ocorre com os selvagens de Nova Orleans, com esses povos onde os parentes do grande Sol, as princesas de sangue, podem, quando se desgostam de seus maridos, repudiá-los para esposar outros. Em tais países não se encontram mulheres falsas, porque elas não têm interesse algum em sê-lo.

Não pretendo inferir desses exemplos que se deva introduzir, entre nós, costumes semelhantes. Afirmo apenas que não se pode, com razão, censurar às mulheres uma falsidade de que a decência e as leis lhes fazem, por assim dizer, uma necessidade e que, enfim, não se modificam de modo algum os efeitos deixando subsistir as causas.

(...)

A libertinagem, contra a qual os moralistas sempre se lançaram com violência, é por demais reconhecida como seqüência necessária do luxo para que eu me detenha a prová-lo. Ora, se o luxo, como estou muito longe de pensar, mas como se crê comumente, é muito útil ao Estado; se, como é fácil mostrar, não se pode sufocar o gosto e reduzir os cidadãos à prática das leis suntuárias, sem mudar a forma de governo; só depois de algumas reformas desse tipo é que se poderia vangloriar-se de exterminar esse gosto da libertinagem.

Toda invectiva a esse propósito é boa, teologicamente, mas não politicamente. O objeto que a política e a legislação se propõem é a grandeza e a felicidade temporal dos povos; ora, no que diz respeito a esse objeto, afirmo que, se o luxo é realmente útil à França, seria ridículo querer aí introduzir uma rigidez de costumes incompatível com o gosto do luxo. Não há proporção alguma entre as vantagens que o comércio e o luxo proporcionam ao Estado, constituído tal como o é (vantagens a que seria preciso renunciar para banir a libertinagem), e o mal infinitamente pequeno que o amor das mulheres ocasiona. É lastimar-se por encontrar numa mina rica algumas palhetas de cobre misturadas a veios de ouro. Onde quer que o luxo seja necessário, será uma inconse-

qüência política considerar a galanteria como um vício moral; e, se se quiser conservar-lhe o nome de vício, é preciso então convir que tem utilidades em certos séculos e certos países e que é ao lodo do Nilo que o Egito deve a sua fertilidade.

(. . .)

Segue-se do que acabo de dizer que só se pode vangloriar-se de fazer alguma modificação nas idéias de um povo depois de fazê-la em sua legislação; que é pela reforma das leis que é preciso começar a reforma dos costumes; que invectivas contra um vício útil, na forma atual de um governo, seriam politicamente nocivas, se não fossem vãs; mas elas o serão sempre, porque a massa de uma nação é sempre movida apenas pela força das leis. Além disso, que me seja permitido observá-lo de passagem: entre os moralistas, há poucos que sabem, armando as nossas paixões umas contra as outras, servir-se delas utilmente para fazer adotar a sua opinião; a maioria de seus conselhos são por demais injuriosos. Deveriam, no entanto, sentir que injúrias não podem, com vantagem, combater sentimentos; que é unicamente uma paixão que pode triunfar sobre uma outra; que, para inspirar, por exemplo, à mulher galante, maior moderação e modéstia face ao público, é preciso colocar em oposição a sua vaidade e a sua galanteria, fazer-lhe sentir que o pudor é uma invenção do amor e da volúpia refinada; que é ao tecido, com que esse mesmo pudor cobre as belezas de uma mulher, que o mundo deve a maioria de seus prazeres; que, no Malabar, onde as jovens agradáveis se apresentam seminuas nas reuniões, e em certos cantões da América, onde as mulheres se oferecem sem véu aos olhares dos homens, os desejos perdem tudo o que a curiosidade lhes comunicaria de vivacidade; que, nesses países, a beleza aviltada só tem comércio com as necessidades; que, ao contrário, entre os povos onde o pudor ergue um véu entre os desejos e as nudezas, esse véu misterioso é o talismã que retém o amante nos joelhos de sua amante; e que, enfim, é o pudor que põe nas frágeis mãos da beleza o cetro que comanda a força. Sabei mais, diriam à mulher galante: os infelizes são em grande número; os infortunados, inimigos natos do homem feliz, fazem de sua felicidade um crime; odeiam nele uma felicidade por demais independente deles; o espetáculo de vossas diversões é um espetáculo que é preciso afastar de seus olhos; e a indecência, traindo o segredo de vossos prazeres, expõe-vos a todos os dardos de sua vingança.

É substituindo assim pela linguagem do interesse o tom da injúria que os moralistas poderiam fazer adotar as suas máximas. Não me estenderei mais a esse propósito; volto ao meu assunto e afirmo que todos os homens tendem apenas para a sua felicidade, que não se pode subtrair-lhes essa tendência, que seria inútil empreendê-lo e perigoso obter êxito, que, por conseguinte, só se pode torná-los virtuosos unindo o interesse pessoal ao interesse geral. Posto esse princípio, é evidente que a moral é tão-somente uma ciência frívola, se não se confunde com a política e a legislação; de onde concluo que, para

tornarem-se úteis ao universo, os filósofos devem considerar os objetos do ponto de vista de que o legislador os contempla. Sem estarem armados do mesmo poder, devem estar animados pelo mesmo espírito. Cabe ao moralista indicar as leis cuja execução o legislador assegura pela aposição da chancela de seu poder.

Entre os moralistas há poucos, sem dúvida, que são atingidos, de modo bastante forte, por essa verdade; mesmo entre aqueles cujo espírito é feito para atingir as mais altas idéias, existem muitos que, no estudo da moral e nos quadros que fazem dos vícios, estão animados unicamente por interesses pessoais e ódios particulares. Dedicam-se, por conseguinte, apenas à pintura dos vícios incômodos na sociedade, e o seu espírito, que, pouco a pouco, se enclausura no círculo de seu interesse, logo não tem mais a força necessária para elevar-se às grandes idéias. Na ciência da moral, com freqüência, a elevação do espírito deve-se à elevação da alma. Para apreender, nesse campo, as verdades realmente úteis aos homens, é preciso imbuir-se da paixão do bem geral; e, infelizmente, em moral, como em religião, há muitos hipócritas.

CAPÍTULO XVI

Dos moralistas hipócritas

Entendo por *hipócrita* aquele que, não se dedicando ao estudo da moral pelo desejo da felicidade da humanidade, ocupa-se por demais de si mesmo. Há muitos homens dessa espécie: pode-se reconhecê-los, por um lado, pela indiferença com que consideram os vícios destruidores dos impérios e, por outro, pelo arrebatamento com que se acirram contra vícios particulares. É em vão que tais homens se dizem inspirados pela paixão do bem público. Se vós estivésseis, responder-se-lhes-ia, realmente animados por essa paixão, vosso ódio por cada vício seria sempre proporcional ao mal que esse vício faz à sociedade; e, se a visão dos defeitos menos nocivos ao Estado bastasse para irritar-vos, de que ponto de vista consideraríeis a ignorância dos meios apropriados para formar cidadãos corajosos, magnânimos e desinteressados? De que dor seríeis afetados, quando percebêsseis algum defeito na jurisprudência ou na distribuição dos impostos, quando o descobrísseis na disciplina militar, que decide, com tanta freqüência, sobre a sorte das batalhas e a devastação de várias províncias? Então, penetrados da mais viva dor, a exemplo de Nerva, poder-se-ia ver-vos, detestando o dia em que vos faz testemunha dos males de vossa pátria, vós mesmos terminar o curso. (. . .)

Eis aí a maneira pela qual se manifesta o amor pelo bem público. Se estais, diria a esses censores, realmente animados por essa paixão, vosso ódio por cada vício é proporcional ao mal que esse vício faz ao Estado; se sois viva-

mente afetados apenas por defeitos que vos prejudicam, usurpais o nome de moralistas e não sois senão egoístas.

É, pois, por um desvinculamento absoluto de seus interesses pessoais, por um estudo profundo da ciência da legislação, que um moralista pode tornar-se útil à sua pátria. Estará então em condições de pesar as vantagens e os inconvenientes de uma lei ou de um uso e de julgar se ele deve ser abolido ou conservado. Mui freqüentemente, é-se forçado a prestar-se a abusos e mesmo a usos bárbaros. Se se toleraram, na Europa, por tanto tempo, os duelos, é que, em países onde não se estava animado pelo amor à pátria, como em Roma, onde o valor não se exercitava por guerras contínuas, os moralistas talvez não imaginassem outros meios, quer de exercitar a coragem no corpo dos cidadãos, quer de fornecer ao Estado corajosos defensores; acreditavam, com essa tolerância, comprar um grande bem sob o preço de um pequeno mal; enganavam-se no caso particular do duelo; mas há mil outros casos em que se é reduzido a essa opção. Geralmente, é apenas na escolha feita entre dois males que se reconhece o homem de gênio. Que fiquem longe de nós todos esses pedantes apaixonados por uma falsa idéia de perfeição. Nada mais perigoso, num Estado, do que esses moralistas declamadores e sem espírito, que, concentrados numa pequena esfera de idéias, repetem continuamente o que ouviram dizer a seus *miolos,* recomendam sem cessar a moderação dos desejos e querem aniquilar as paixões em todos os corações: não sentem que os seus preceitos, úteis a alguns indivíduos que se acham em certas circunstâncias, seriam a ruína das nações que os adotassem.

Com efeito, se, como a história nos mostra, as paixões fortes, tais como o orgulho e o patriotismo nos gregos e nos romanos, o fanatismo nos árabes, a avareza nos piratas, criam sempre os guerreiros mais temíveis; todo homem que lançar contra tais soldados tão-somente homens sem paixões oporá ao furor dos lobos apenas tímidos cordeiros. Assim, a sábia natureza encerrou no coração do homem um preservativo contra os raciocínios desses filósofos. Assim, as nações, submetidas de direito a esses preceitos, acham-se sempre indóceis a eles, de fato. Sem essa oportuna infelicidade, o povo, ligado escrupulosamente a suas máximas, tornar-se-ia o desprezo e o escravo dos outros povos.

Para determinar até que ponto se deve exaltar ou moderar o fogo das paixões, são necessários esses espíritos vastos que abarcam todas as partes de um governo. Quem quer que dele for dotado, é, por assim dizer, designado pela natureza para cumprir, ao lado do legislador, o cargo de ministro pensador, [22] e justificar esta frase de Cícero: *Um homem de espírito nunca é um simples cidadão, mas um verdadeiro magistrado.*

[22] Na China, distinguem-se duas espécies de ministros: uns são os *ministros assinadores:* dão audiências e assinaturas; os outros levam o nome de *ministros pensadores:* encarregam-se de formar projetos, examinar os que se lhes apresentam e propor as modificações que o tempo e as circunstâncias exigem que se façam na administração. (N. do A.)

Antes de expor as vantagens que idéias mais vastas e mais sadias da moral proporcionariam ao universo, creio poder observar de passagem que essas mesmas idéias lançariam infinitas luzes a todas as ciências e sobretudo à história, cujos progressos são, ao mesmo tempo, efeito e causa dos progressos da moral.

Mais instruídos sobre o verdadeiro objeto da história, então os escritores só pintariam da vida privada de um rei os pormenores apropriados a fazer sobressair o seu caráter; não mais descreveriam de modo tão curioso os seus costumes, os seus vícios e as suas virtudes domésticas; sentiriam que o público pede aos soberanos que dêem conta de seus editos e não de suas ceias; que o público só quer conhecer o príncipe enquanto homem, na medida em que o homem toma parte nas deliberações do príncipe, e que deveriam, para instruir e agradar, substituir anedotas pueris pelo quadro agradável ou assustador da felicidade ou da miséria pública e das causas que as produziram. É à simples exposição desse quadro que se deveria uma infinidade de reflexões e de reformas úteis.

O que afirmo sobre a história afirmo sobre a metafísica, a jurisprudência. Há poucas ciências que não tenham relação alguma com a moral. A cadeia que liga todas elas entre si é mais extensa do que se pensa: tudo se relaciona no universo.

Capítulo XVII

Das vantagens que resultam dos princípios acima estabelecidos

Passo rapidamente às vantagens que os indivíduos deles retirariam: elas consistiriam em dar-lhes idéias nítidas dessa mesma moral, cujos preceitos, até agora equívocos e contraditórios, permitiram aos mais insensatos sempre justificar a loucura de sua conduta com algumas dessas máximas.

Além disso, mais instruído em seus deveres, o indivíduo seria menos dependente da opinião de seus amigos: ao abrigo das injustiças que as sociedades em que vive freqüentemente o fazem cometer, com o seu desconhecimento, estaria, então, ao mesmo tempo, liberto do temor pueril do ridículo; fantasma que a presença da razão aniquila, mas que é o pavor dessas *almas tímidas e* pouco esclarecidas, que sacrificam os seus gostos, o seu repouso, os seus prazeres e, às vezes, até mesmo a virtude ao humor e aos caprichos desses coléricos, a cuja crítica não se pode escapar, quando se tem a infelicidade de ser dela conhecido.

Submetido unicamente à razão e à virtude, o indivíduo poderia então afrontar os preconceitos e armar-se desses sentimentos másculos e corajosos que formam o caráter singular do homem virtuoso; sentimentos que se desejam

em cada cidadão e que se tem o direito de exigir dos grandes. Como o homem alçado aos primeiros postos destruirá os obstáculos que certos preconceitos colocam ao bem geral e resistirá às ameaças, às cabalas das pessoas poderosas, freqüentemente interessadas na infelicidade pública, se sua alma não for inacessível a toda espécie de solicitações, temores e preconceitos?

Parece, portanto, que o conhecimento dos princípios acima estabelecidos proporciona, pelo menos, essa vantagem ao indivíduo: a de dar-lhe uma idéia nítida e segura da honestidade, arrancá-lo, nesse sentido, a toda espécie de inquietude, assegurar o repouso de sua consciência e proporcionar-lhe, por conseguinte, os prazeres interiores e secretos ligados à prática da virtude.

Quanto às vantagens que o público deles retiraria, sem dúvida, seriam mais consideráveis. Em conseqüência desses mesmos princípios, poder-se-ia, se ouso dizer, constituir um catecismo de probidade, cujas máximas simples, verdadeiras e ao alcance de todos os espíritos mostrariam aos povos que a virtude, invariável no objetivo que se propõe, não está de modo algum nos meios apropriados para efetivar esse objetivo; que se deve, por conseguinte, considerar as ações como indiferentes em si mesmas, sentir que cabe ao Estado determinar as que são dignas de estima ou de desprezo e, enfim, ao legislador, pelo conhecimento que deve ter do interesse público, fixar o instante em que cada ação deixa de ser virtuosa e se torna viciosa.

Uma vez recebidos esses princípios, com que facilidade o legislador apagaria as tochas do fanatismo e da superstição, suprimiria os abusos, reformaria os costumes bárbaros, que, talvez úteis quando de seu estabelecimento, se tornaram depois tão funestos ao universo? Costumes que só subsistem pelo temor que se tem de não poder aboli-los, sem agitar os povos sempre acostumados a considerar a prática de certas ações como a própria virtude, sem fomentar guerras longas e cruéis e sem ocasionar, enfim, essas sedições que, sempre ocasionais para o homem ordinário, só podem ser realmente previstas e acalmadas por homens de caráter firme e espírito vasto.

É, portanto, enfraquecendo a estúpida veneração dos povos pelas leis e usos antigos que se põem os soberanos em condição de purgar a terra da maioria dos males que a desolam e que se lhes fornecem os meios de garantir a duração dos impérios.

No entanto, quando se modificaram os interesses de um Estado, e leis, úteis quando de sua fundação, se tornaram nocivas, essas mesmas leis, pelo respeito que se conserva sempre por elas, devem necessariamente levar o Estado à sua ruína. Quem duvida de que a destruição da república romana não tenha sido o efeito de uma ridícula veneração por antigas leis e que esse cego respeito não tenha forjado os ferros com que César acorrentou a sua pátria? Depois da destruição de Cartago, quando Roma atingia o ápice da grandeza, os romanos, pela oposição que havia entre os seus interesses, os seus costumes e as suas leis, deviam perceber a revolução que ameaçava o império e sentir que, para salvar o Estado, a república como corpo devia apressar-se a fazer, nas leis e no governo,

a reforma que o tempo e as circunstâncias exigiam, e sobretudo apressar-se a prevenir as modificações que aí queria trazer a ambição pessoal, a mais perigosa das legisladoras. Assim, os romanos teriam recorrido a esse remédio, se tivessem tido idéias mais nítidas sobre a moral. Instruídos pela história de todos os povos, teriam percebido que as mesmas leis que os haviam levado ao último grau de elevação não podiam mantê-los aí; que um império é comparável ao navio que certos ventos conduziram a certa região, onde, capturado por outros ventos, há perigo de perecer, se o piloto hábil e prudente, para evitar o naufrágio, não fizer manobra imediatamente; verdade política conhecida por Locke, que, quando do estabelecimento de sua legislação para a Carolina, quis que suas leis só vigorassem por um século e que, expirado esse tempo, se tornassem nulas, se não fossem novamente examinadas e confirmadas pela nação. Sentia que um governo guerreiro ou comerciante supusesse leis diferentes e que uma legislação propícia para favorecer o comércio e a indústria podia tornar-se, um dia, funesta a essa colônia, se os vizinhos viessem a se aguerrir e se as circunstâncias exigissem então que esse povo fosse mais militar do que comerciante.

Que se apliquem essas idéias de Locke às falsas religiões, logo se estará convencido da tolice, quer de seu inventor, quer de seus sectários. Com efeito, quem quer que examine as religiões (que, com exceção da nossa, são todas feitas pela mão de homens), constata que nunca foram a obra do espírito vasto e profundo de um legislador, mas do espírito mesquinho de um indivíduo; que, por conseguinte, essas falsas religiões nunca estiveram fundadas sobre a base das leis e do princípio de utilidade pública; princípio sempre invariável, mas que, flexível em suas aplicações a todas as diversas posições em que pode achar-se sucessivamente um povo, é o único princípio que devem admitir aqueles que querem, seguindo o exemplo dos Anastácio, dos Ripperda, dos Thamas Kouli Kan e dos Gehan Gir, traçar o plano de uma nova religião e torná-la útil aos homens. Se, na constituição das falsas religiões, fosse seguido sempre esse plano, ter-se-ia conservado nessas religiões tudo o que têm de útil; não se teria destruído o Tártaro nem o Elísio; o legislador teria sempre feito, à sua vontade, quadros mais agradáveis ou menos, mais terríveis ou menos, conforme a força maior ou menor de sua imaginação. Essas religiões despojadas simplesmente do que têm de prejudicial, não teriam imposto aos espíritos o jugo vergonhoso de uma tola credulidade; e quantos crimes e superstições teriam desaparecido da terra! Não se teria visto o habitante da Grande Java, persuadido, com o mais leve incômodo, de que a hora fatal chegara, apressar-se a alcançar o deus de seus pais, implorar a morte e consentir em recebê-la; os sacerdotes não teriam querido em vão extorquir-lhe um consentimento para estrangulá-lo em seguida com suas próprias mãos e empanturrar-se com a sua carne. A Pérsia não teria alimentado essa seita abominável de Dervis que pede esmola a mão armada, que mata impunemente quem quer que não admita os seus princípios, que levanta uma mão homicida sobre um Sophi e enterra o

punhal no seio de Amurath. Romanos, tão supersticiosos quanto negros, não teriam regulado a sua coragem pelo apetite dos frangos sagrados. Enfim, as religiões não teriam, no Oriente, fecundado os germes dessas guerras longas e cruéis que, de início, os sarracenos fizeram contra os cristãos e que, sob as bandeiras dos Omar e dos Hali, esses mesmos sarracenos as fizeram entre si.

(...)

Resulta deste capítulo que, se o legislador fosse autorizado, em conseqüência dos princípios acima estabelecidos, a fazer, nas leis, costumes e falsas religiões, todas as modificações que os tempos e as circunstâncias exigem, poderia calar a fonte de uma infinidade de males e, sem dúvida, garantir o repouso dos povos, aumentando a duração dos impérios.

Além disso, quantas luzes esses mesmos princípios não lançariam sobre a moral, fazendo-nos perceber a dependência necessária que liga os costumes às leis de um país e mostrando-nos que a ciência da moral nada mais é do que a própria ciência da legislação? Quem duvida de que, mais assíduos nesse estudo, os moralistas não pudessem então levar essa ciência ao alto grau de perfeição que os bons espíritos só podem agora entrever e que talvez não imaginam que ela possa atingir? [23]

Se, em quase todos os governos, todas as leis, incoerentes entre si, parecem ser a obra do puro acaso, é que, guiados por visões e interesses diferentes, aqueles que as fazem preocupam-se pouco com a relação dessas leis entre si. A formação desse corpo inteiro das leis dá-se como a formação de certas ilhas: camponeses querem esvaziar o seu campo de madeiras, pedras, ervas e lodos inúteis; para tanto, atiram-nos num rio, onde vejo esses materiais, carregados pelas correntes, amontoarem-se ao redor de alguns caniços, aí se consolidarem e formarem, enfim, uma terra firme.

No entanto, é à uniformidade das visões do legislador e à dependência das leis entre si que se deve a sua excelência. Mas, para estabelecer essa dependência, é preciso poder relacioná-las todas a um princípio simples, tal como o da utilidade do público, isto é, do maior número de homens submetidos à mesma forma de governo: princípio cuja extensão e fecundidade ninguém conhece; princípio que encerra toda a moral e a legislação, que muitos repetem sem entendê-lo e de que os legisladores só têm ainda uma idéia superficial, pelo menos, se se julgar pela infelicidade de quase todos os povos da terra.

[23] Em vão se diria que essa grande obra de uma excelente legislação não cabe à sabedoria humana; que esse projeto é uma quimera. Quero que uma cega e longa seqüência de acontecimentos, todos dependentes uns dos outros e cujo primeiro germe a primeira luz do mundo desenvolveu, seja a causa universal de tudo o que foi, é e será: mesmo admitindo esse princípio, por que, responderei, se, nessa longa cadeia de acontecimentos, estão compreendidos necessariamente os sábios e os loucos, os covardes e os heróis que governaram o mundo, não se compreenderia aí também a decoberta dos verdadeiros princípios da legislação, aos quais esta ciência deverá a sua perfeição e o mundo a sua felicidade? (N. do A.)

CAPÍTULO XXII

Por que as nações põem no nível dos dons da natureza as qualidades que elas devem apenas à forma de seu governo

(. . .)

Lembremo-nos do momento em que o grito de guerra despertou todas as nações da Europa, em que o seu trovão se fazia sentir do norte ao centro da França; suponhamos que, nesse momento, um republicano, ainda muito excitado pelo espírito de cidadão, chega a Paris e apresenta-se na companhia; que surpresa para ele ver todos aí tratarem com indiferença dos negócios públicos e só se ocuparem vivamente de uma moda, de uma história galante ou de um cachorrinho!

Impressionado, nesse sentido, pela diferença que se encontra entre nossa nação e a sua, quase não existe inglês que não se acredite ser de uma natureza superior; que não tome os franceses por cabeças frívolas e a França pelo reino Puerilidade: [24] não ocorre que o inglês não possa aperceber-se facilmente de que não é apenas à forma de seu governo que os seus compatriotas devem esse espírito de patriotismo e magnanimidade desconhecido em qualquer outro país a não ser nos países livres, mas ainda à posição física da Inglaterra.

Com efeito, para sentir que essa liberdade, de que os ingleses são tão orgulhosos e que encerra realmente o germe de tantas virtudes, é menos o preço de sua coragem do que uma dádiva do acaso, consideremos o número infinito de facções que outrora dilaceraram a Inglaterra e ficar-se-á convencido de que, se os mares, abraçando esse império, não o tornassem inacessível aos povos vizinhos, esses povos, aproveitando-se das divisões dos ingleses, tê-los-iam subjugado ou, pelo menos, fornecido a seus reis meios para dominá-los, e que, desse modo, a sua liberdade não é de modo algum o fruto de sua sabedoria.

(. . .)

Todos os ingleses sensatos concordarão, portanto, que é à posição física de seu país que ele deve a sua liberdade; que a forma de seu governo não poderia subsistir tal qual é em terra firme, sem ser infinitamente aperfeiçoada, e que a única e legítima razão de seu orgulho se reduz à felicidade de ter nascido numa ilha ao invés de habitar o continente.

Um indivíduo fará, sem dúvida, tal confissão, mas nunca um povo. Nunca um povo imporá à sua vaidade os entraves da razão; maior eqüidade em seus juízos suporia uma suspensão de espírito, por demais rara nos indivíduos, para que se possa encontrá-la numa nação.

24 Em francês, *babiole*, brinquedo de criança. (N. do E.)

Cada povo porá, portanto, sempre no nível dos dons da natureza, as virtudes que ele deve à forma de seu governo. O interesse de sua vaidade a isso o aconselha; e quem resiste ao conselho do interesse?

A conclusão geral do que disse sobre o espírito, considerado em relação aos diversos países, é que o interesse é o dispensador único da estima ou do desprezo que as nações têm por seus costumes, seus hábitos e seus gêneros diferentes de espírito.

A única objeção que se pode opor a essa conclusão é a seguinte: se o interesse, dir-se-á, é o único dispensador da estima atribuída aos diferentes gêneros de ciência e de espírito, por que a moral, útil a todas as nações, não é a mais honrada deles? Por que o nome dos Descartes, dos Newton, é mais célebre do que os dos Nicola, dos La Bruyère e de todos os moralistas que, talvez, tenham, em suas obras, dado prova de tanto espírito? Responderei que é por que os grandes físicos, com suas descobertas, serviram algumas vezes ao universo, e a maioria dos moralistas, até agora, de nada serviram à humanidade. Que adianta repetir, sem cessar, que é belo morrer pela pátria? Um apotegma não faz um herói. Para merecer a estima, os moralistas deviam empregar, na busca dos meios apropriados para formar homens bravos e virtuosos, o tempo e o espírito que perderam para compor máximas sobre a virtude. Quando Omar escrevia aos sírios: *Envio contra vós homens tão ávidos da morte quanto o sois dos prazeres,* então os sarracenos, enganados pelos prestígios da ambição e da credulidade, só viam no céu o quinhão do valor e da vitória e no inferno o da covardia e da derrota. Eram, então, animados pelo mais violento fanatismo; e são as paixões e não as máximas de moral que formam os homens corajosos. Os moralistas deviam sentir e saber que, semelhante ao escultor que, de um tronco de árvore, faz um deus ou um banco, o legislador forma à sua vontade heróis, gênios e pessoas virtuosas. Constato os moscovitas, transformados em homens por Pedro, o Grande.

Em vão, os povos, amantes loucos de sua legislação, procuram, na inexecução de suas leis, a causa de suas infelicidades. A inexecução das leis, diz o sultão Mahmouth, é sempre a prova da ignorância do legislador. A recompensa, a punição, a glória e a infâmia, submetidas às suas vontades, são quatro espécies de divindades com que se pode sempre operar o bem público e criar homens ilustres em todos os campos.

Todo o estudo dos moralistas consiste em determinar o uso que se deve fazer dessas recompensas e dessas punições e o socorro que delas se pode tirar para unir o interesse pessoal ao interesse geral. Essa união é a obra-prima que a moral deve propor-se. Se os cidadãos não pudessem atingir a sua felicidade particular, sem fazer o bem público, somente os loucos seriam viciosos; todos os homens sentiriam necessidade da virtude, e a felicidade das nações seria um benefício da moral; ora, quem duvida de que, nessa suposição, essa ciência não seria infinitamente honrada e os escritores, excelentes nesse campo, não seriam, pela eqüitativa e reconhecedora posteridade, colocados no nível dos Sólon, dos Licurgo e dos Confúcio?

Mas, replicar-se-á, a imperfeição da moral e a lentidão de seus progressos só podem ser um efeito da pouca proporção que se encontra entre a estima atribuída aos moralistas e os esforços de espíritos necessários para aperfeiçoar essa ciência. O interesse geral, acrescentar-se-á, não preside, pois, à distribuição da estima pública?

Para responder a essa objeção, é preciso procurar, nos obstáculos intransponíveis que, até o momento, se opuseram à moral, as causas da indiferença com que se tem considerado, até agora, uma ciência cujos progressos anunciam sempre os da legislação e que, por conseguinte, todos os povos têm interesse em aperfeiçoar.

Capítulo XXIII

Das causas que, até agora, retardaram os progressos da Moral

Se a poesia, a geometria, a astronomia e, de modo geral, todas as ciências tendem mais ou menos rapidamente para a sua perfeição, enquanto a moral parece a custo sair do berço, é que os homens, reunindo-se em sociedade, forçados a darem-se leis e costumes, deveram constituir um sistema de moral antes que a observação lhes mostrasse os seus verdadeiros princípios. Feito o sistema, cessou-se de observar; dessa maneira, estamos, por assim dizer, tão-somente na infância do mundo; e como aperfeiçoá-la?

Para apressar os progressos de uma ciência, não basta que essa ciência seja útil ao público, é preciso que cada um dos cidadãos, que compõem uma nação, encontre alguma vantagem em aperfeiçoá-la. Ora, nas revoluções que todos os povos da terra experimentaram, não se achando sempre o interesse público, isto é, o do maior número, sobre o qual devem apoiar-se sempre os princípios de uma boa moral, de acordo com o interesse do mais poderoso, este último, indiferente ao progresso das outras ciências, deveu opor-se eficazmente aos da moral.

Com efeito, o ambicioso, que foi o primeiro a elevar-se acima de seus concidadãos, o tirano, que os pisoteou com seus pés, o fanático, que os prosternou, todos esses diversos flagelos da humanidade, todas essas *diferentes* espécies de celerados, forçados, por seu interesse particular, a estabelecer leis contrárias ao bem geral, sentiram bem que o seu poder só tinha como fundamento a ignorância e a imbecilidade humana; assim, sempre impuseram silêncio a quem quer que, mostrando às nações os verdadeiros princípios da moral, lhes revelasse todas as suas infelicidades e todos os seus direitos e os armasse contra a injustiça.

Mas, replicar-se-á, se, nos primeiros séculos do mundo, quando os déspotas

mantinham as nações subjugadas a um cetro de ferro, era, então, de seu interesse esconder dos povos os verdadeiros princípios da moral; princípios que, levantando-os contra os tiranos, dessem a cada cidadão um dever de vingança; hoje, que o cetro não é mais o preço do crime, que colocado por um consentimento unânime nas mãos dos príncipes, o amor dos povos aí se conserva, que a glória e a felicidade de uma nação, refletidas no soberano, juntam-se à sua grandeza, que inimigos da humanidade, dir-se-á, ainda se opõem aos progressos da moral?

Não são mais os reis, mas duas outras espécies de homens poderosos. Os primeiros são os fanáticos, e não os confundo com os homens verdadeiramente piedosos: estes são os mantenedores das máximas da religião, aqueles são os seus destrutores; uns são amigos da humanidade, os outros, dóceis exteriormente e bárbaros em seu interior, têm a voz de Jacó e as mãos de Esaú; indiferentes às ações honestas, julgam-se virtuosos não pelo que são, mas somente pelo que acreditam; a credulidade dos homens é, segundo eles, a única medida de sua probidade. Odeiam mortalmente, dizia a Rainha Cristina, quem quer que não seja ingênuo em relação a eles, e o seu interesse exige pessoas que o sejam: ambiciosos, hipócritas e discretos, sentem que, para dominar os povos, devem cegá-los; assim, esses ímpios reclamam, sem cessar, a impiedade contra todo homem nascido para esclarecer as nações; toda verdade nova lhes é suspeita; juntam-se às crianças que tudo temem nas trevas.

A segunda espécie de homens poderosos, que se opõem aos progressos da moral, são os semipolíticos. Entre eles, há os que, naturalmente levados ao verdadeiro, só são inimigos das verdades novas, porque são preguiçosos e querem subtrair-se à fadiga de atenção necessária para examiná-las. Há outros a quem motivos perigosos animam, e são estes os que mais se devem temer; são homens cujo espírito é desprovido de talento e a alma, de virtudes, a quem, por serem grandes celerados, falta apenas coragem; incapazes de visões elevadas e novas, estes últimos acreditam que sua consideração se deve ao respeito imbecil ou fingido que ostentam por todas as opiniões e erros recebidos; furiosos contra todo homem que quer abalar o império, armam contra ele as paixões e até mesmo os preconceitos que desprezam e não cessam de assustar os espíritos frágeis com a palavra *novidade*.

Como se as verdades devessem banir as virtudes da terra, como se aí tudo fosse de tal modo vantajoso para o vício que não se pudesse ser virtuoso sem ser imbecil, como se a moral demonstrasse a necessidade disso e o estudo dessa ciência se tornasse, por conseguinte, funesto para o universo, eles querem que se mantenham os povos prosternados diante dos preconceitos recebidos, como diante dos crocodilos sagrados de Mênfis. Faz-se alguma descoberta em moral; é unicamente a nós, dizem eles, que é preciso revelá-la; somente nós, seguindo o exemplo dos iniciados do Egito, devemos ser os seus depositários: que o resto dos humanos seja envolvido pelas trevas do preconceito, pois o estado natural do homem é a cegueira.

Por demais semelhantes a esses médicos que, ciumentos da descoberta do emético, abusaram da credulidade de alguns prelados para excomungar um remédio cujos socorros são tão rápidos e salutares, eles abusam da credulidade de alguns homens honestos, mas cuja probidade estúpida e seduzida poderia, num governo menos sábio, arrastar ao suplício a probidade esclarecida de um Sócrates.

Tais são os meios de que se serviram essas duas espécies de homens para impor silêncio aos espíritos esclarecidos. Em vão apoiar-se-ia, para resistir-lhes, no favor público. Quando um cidadão é animado pela paixão da verdade e do bem geral, é necessário que se exale sempre de sua obra um perfume de virtude que a torna agradável ao público, e que esse público se torne o seu protetor; mas, como sob o escudo do reconhecimento e da estima pública não se está ao abrigo das perseguições desses fanáticos, entre as pessoas sábias, há muito poucas virtuosas o suficiente para ousar desafiar o seu furor.

Eis aí que obstáculos intransponíveis se opuseram, até o momento, aos progressos da moral e porque essa ciência, quase sempre inútil, mereceu sempre, de acordo com os meus princípios, pouca estima.

Mas não se pode fazer sentir às nações a utilidade que tirariam de uma excelente moral? E não se poderia apressar os progressos dessa ciência, honrando mais os que a cultivam? Vista a importância dessa matéria, correndo o risco de uma digressão, vou tratar desse tema.

Capítulo XXIV

Dos meios de aperfeiçoar a Moral

(. . .)

O único meio de consegui-lo é desmascarar os protetores da ignorância, mostrar neles os mais cruéis inimigos da humanidade; ensinar às nações que os homens são, em geral, ainda mais estúpidos do que maus; que, curando-os de seus erros, estariam curados da maioria de seus vícios, e que opor-se, nesse sentido, à sua cura é cometer um crime de lesa-humanidade.

Todo homem que considera, na história, o quadro das misérias públicas percebe logo que é a ignorância que, mais bárbara ainda do que o interesse, verteu a maioria das calamidades sobre a terra. Atingido por essa verdade, é-se sempre tentado a gritar: Feliz a nação onde, pelo menos, os cidadãos se permitiriam apenas crimes de interesse! Quanto a ignorância os multiplica! Quanto sangue não fez espalhar-se sobre os altares! No entanto, o homem é feito para ser virtuoso; com efeito, se é na maioria que a força essencialmente reside e se é na prática das ações úteis à maioria que a justiça consiste, é evidente que a justiça está sempre armada, por sua natureza, do poder necessário para reprimir o vício e incitar os homens à virtude. Se o crime

audacioso e poderoso põe tão freqüentemente cadeias na justiça e na virtude, se oprime as nações, isso ocorre apenas pelo recurso à ignorância: é ela que, escondendo a cada nação os seus verdadeiros interesses, impede a ação e a reunião de suas forças e põe, por esse meio, o culpado ao abrigo do gládio da eqüidade.

A que desprezo é preciso portanto condenar quem quer que venha reter os povos nas trevas da ignorância? Até agora, não se insistiu bastante fortemente nessa idéia, não que se deva lançar por terra, num dia, todos os altares do erro; sei com que comedimento se deve adiantar uma opinião nova: sei até mesmo que, destruindo-os, se deve respeitar os preconceitos e que, antes de atacar um erro mantido de modo geral, é preciso enviar, como as pombas da arca, algumas verdades à descoberta, para ver se o dilúvio dos preconceitos não cobre ainda a superfície do mundo, se os erros começam a escoar-se e se se percebe aqui e ali apontar, no universo, algumas ilhas em que a virtude e a verdade possam aportar para comunicar-se aos homens.

Mas tantas precauções só se tomam com preconceitos pouco perigosos. Que se deve a homens que, ansiosos pela dominação, querem embrutecer os povos para tiranizá-los? É preciso, com uma mão audaz, quebrar o talismã de imbecilidade a que se vincula o poder desses gênios malfeitores; apontar às nações os verdadeiros princípios da moral; mostrar-lhes que, insensivelmente arrastados à felicidade aparente ou real, a dor e o prazer são os únicos motores do universo moral e que o sentimento do amor de si é a única base sobre que se pode lançar os fundamentos de uma moral útil.

Como iludir-se de ocultar aos homens o conhecimento desse princípio? Para tanto, é preciso, pois, impedi-los de olhar os seus corações, de examinar a sua conduta, de abrigar esses livros de história em que se vêem os povos, de todos os séculos e de todos os países, unicamente atentos à voz do prazer, imolar os seus semelhantes, não digo por grandes interesses, mas por sua sensualidade e para sua diversão. Tomo como testemunho esses viveiros em que a gulodice bárbara dos romanos submergia escravos e dava-os como alimento a seus peixes, para tornar a carne destes mais delicada; e essa ilha do Tibre, aonde a crueldade dos senhores transportava os escravos enfermos, velhos e doentes e os deixava perecer no suplício da fome; constato ainda as ruínas dessas vastas e soberbas arenas, em que estão gravados os feitos da barbárie humana, em que o povo mais civilizado do universo sacrificava milhares de gladiadores pelo único prazer que o espetáculo dos combates produz, para onde as mulheres se precipitavam em multidão, onde esse sexo, nutrido pelo luxo, voluptuosidade e prazeres, esse sexo que, feito para o ornamento e as delícias da terra, parece dever respirar apenas a volúpia, levava a barbárie ao ponto de exigir dos gladiadores feridos que, ao morrer, tombassem numa atitude agradável. Esses fatos, e mil outros semelhantes, são por demais confirmados para que se iluda em ocultar aos homens a sua verdadeira causa. Cada um age como se fosse de uma natureza diferente da dos romanos, como se a diferença de sua

educação produzisse a diferença de seus sentimentos e o fizesse tremer apenas com o relato de um espetáculo que o hábito lhe tornaria, sem dúvida, agradável, se tivesse nascido às margens do Tibre. Em vão alguns homens, iludidos por sua preguiça em examinarem-se e por sua vaidade em acreditarem-se bons, imaginam dever à excelência particular de sua natureza os sentimentos humanos de que seriam tocados diante de semelhante espetáculo: o homem sensato concorda que a natureza, como diz Pascal[25] e como prova a experiência, nada mais é do que o nosso primeiro hábito. É portanto absurdo querer esconder aos homens o princípio que os move.

Mas suponhamos que se consiga: que vantagem tirarão disso as nações? Por certo, nada mais se fará do que velar aos olhos das pessoas rudes o sentimento do amor de si; não se impedirá a ação desse sentimento sobre eles; não se transformarão os seus efeitos; os homens não serão diferentes do que são: essa ignorância não lhes seria útil, portanto. Digo mais: ela lhes seria nociva; é, com efeito, ao conhecimento do princípio do amor de si que as sociedades devem a maioria das vantagens de que desfrutam: esse conhecimento, por imperfeito que ainda seja, fez os povos sentirem a necessidade de armar de poder a mão dos magistrados, fez o legislador perceber confusamente a necessidade de fundar na base do interesse pessoal os princípios da probidade. Sobre que outra base, com efeito, poder-se-ia apoiá-los? Seria sobre os princípios dessas falsas religiões que, dir-se-á, por falsas que sejam, poderiam ser úteis à felicidade temporal dos homens? Mas a maioria dessas religiões é por demais absurda para dar semelhantes esteios à virtude. Não será apoiada nem mesmo sobre os princípios da verdadeira religião; não que a moral não seja excelente, não que as máximas não elevem a alma à santidade e não a preencham de uma alegria interior, antegozo da alegria celeste; mas porque esses princípios poderiam convir apenas ao pequeno número de cristãos espalhados pela terra, e um filósofo que, em seus escritos, é sempre tentado a falar ao universo deve dar à virtude fundamentos sobre os quais todas as nações possam construir igualmente e, por conseguinte, edificá-la sobre a base do interesse pessoal. Ele deve manter-se tanto mais fortemente vinculado a esse princípio quanto motivos de interesse temporal, manejados com destreza por um legislador hábil, bastarem para formar homens virtuosos. O exemplo dos turcos que, em sua religião, admitem o dogma da necessidade, princípio destrutivo de toda religião, e podem, por conseguinte, ser considerados como deístas; o exemplo dos chineses materialistas; o dos saduceus, que negavam a imortalidade da alma e recebiam entre os judeus o título de justos por excelência; enfim, o exemplo dos gimnosofistas, que, sempre acusados de ateísmo e sempre respeitados por sua sabedoria e sua moderação, cumpriam, com a maior exatidão, os deveres da sociedade; todos esses exemplos e mil outros semelhantes

[25] Sexto Empírico havia dito, antes dele, que nossos princípios naturais talvez sejam apenas nossos princípios costumeiros. (N. do A.)

provam que a esperança ou o temor das penas ou dos prazeres temporais são tão eficazes, tão propícios para formar homens virtuosos quanto essas penas e esses prazeres eternos que, considerados na perspectiva do futuro, são comumente uma impressão por demais fraca para a ela sacrificar prazeres criminosos, mas presentes.

Como não se daria a preferência aos motivos de interesse temporal? Eles não inspiram nenhuma dessas piedosas e santas crueldades que nossa religião condena, essa lei de amor e humanidade, mas de que os seus ministros fizeram uso, com tanta freqüência; crueldades que serão, para sempre, a vergonha dos séculos passados, o horror e o espanto dos séculos por vir.

Com efeito, de que surpresa não deve ser tomado o cidadão virtuoso e o cristão penetrado desse espírito de caridade tão recomendado no Evangelho, quando lança os olhos sobre o universo passado? Aí vê diferentes religiões evocarem, todas, o fanatismo e saciarem-se de sangue humano. Aqui, são cristãos, livres, como prova Warburton, para exercer o seu culto, se não quisessem destruir o dos ídolos, que, por sua intolerância, provocam a perseguição dos pagãos. Lá, são diferentes seitas de cristãos, obstinadas umas contra as outras, que dilaceram o império de Constantinopla. Mais adiante, surge na Arábia uma nova religião: ela ordena aos sarracenos percorrerem a terra, com o ferro e o fogo nas mãos. Às irrupções desses bárbaros, vê-se suceder a guerra contra os inféis: sob o estandarte das Cruzadas, nações inteiras desertam a Europa para inundar a Ásia, para exercer em sua rota as mais terríveis pilhagens e correr a esconder-se nas areias da Arábia e do Egito. Em seguida, é o fanatismo que coloca as armas na mão dos príncipes cristãos; ordena aos católicos o massacre dos heréticos; faz reaparecerem, na terra, essas torturas inventadas pelos Faláris, Busíris e Neros; levanta e acende, na Espanha, as fogueiras da Inquisição, enquanto os piedosos espanhóis deixam os seus portos, atravessam os mares, para implantar a cruz e a desolação na América. Que se lancem os olhos ao norte, ao sul, ao oriente e ao ocidente do mundo, em toda parte, vê-se a faca sagrada da religião levantada sobre o peito das mulheres, das crianças, dos velhos, e a terra fumegante do sangue das vítimas imoladas aos falsos deuses ou ao Ser supremo só oferece, de todas as partes, o vasto, o repugnante e o horrível espetáculo da intolerância. Ora, que homem virtuoso e que cristão, se sua alma terna estiver cheia da divina unção, que se exala das máximas do Evangelho, se for sensível aos lamentos dos infelizes e se já alguma vez enxugou as suas lágrimas, não seria, diante desse espetáculo, tocado de compaixão pela humanidade e não tentaria fundar a probidade, não sobre princípios tão respeitáveis quanto os da religião, mas sobre princípios de que fosse menos fácil abusar, assim como são os motivos de interesse pessoal?

Sem serem contrários aos princípios de nossa religião, esses motivos bastam para incitar os homens à virtude. A religião dos pagãos, povoando o olimpo de perversos, era, sem dúvida, menos propícia do que a nossa para

formar homens justos; quem pode, no entanto, duvidar de que os primeiros romanos não tenham sido mais virtuosos do que nós? Quem pode negar que os *maréchaussées*[26] não tenham desarmado mais bandidos do que a religião? que o italiano, mais devoto do que o francês, não tenha, com o terço na mão, feito mais uso do veneno? e que, nos tempos em que a devoção é mais ardente e a civilização mais imperfeita, não se cometam infinitamente mais crimes do que nos séculos em que a devoção esmorece e a civilização se aperfeiçoa?

É, portanto, unicamente por boas leis que se pode formar homens virtuosos. Toda a arte do legislador consiste, pois, em forçar os homens, pelo sentimento do amor de si mesmos, a serem sempre justos uns em relação aos outros. Ora, para elaborar semelhantes leis, é preciso conhecer o coração humano e, preliminarmente, saber que os homens, sensíveis por si sós, indiferentes pelos outros, não nasceram nem bons nem maus, mas prontos a serem um ou outro, conforme um interesse comum os reúna ou divida; e saber que o sentimento de preferência que cada um experimente para si, sentimento a que se vincula a conservação da espécie, é gravado pela natureza de modo indelével; que a sensibilidade física produziu em nós o amor ao prazer e o ódio à dor; que o prazer e a dor foram depositados, em seguida, em todos os corações, e aí fizeram desabrochar o germe do amor de si, cujo desenvolvimento deu origem às paixões, de onde saíram todos os nossos vícios e todas as nossas virtudes.

É pela meditação dessas idéias preliminares que se aprende por que as paixões, cuja árvore proibida é, segundo alguns rabinos, apenas uma engenhosa imagem, trazem igualmente em seus ramos os frutos do bem e do mal; que se percebe o mecanismo que eles empregam na produção de nossos vícios e de nossas virtudes; e que, enfim, um legislador descobre o meio de incitar os homens à probidade, forçando as paixões a trazerem apenas frutos de virtude e de sabedoria.

Ora, se o exame dessas idéias, apropriadas a tornar os homens virtuosos, é-nos proibido pelas duas espécies de homens poderosos, acima citadas, o único meio de acelerar os progressos da moral seria, portanto, como disse mais acima, fazer ver, nesses protetores da estupidez, os mais cruéis inimigos da humanidade, deles arrancar o cetro que mantêm da ignorância e de que se servem para comandar os povos embrutecidos. A esse respeito, observarei que esse meio simples e fácil na especulação é muito difícil na execução; não que ele não nasça dos homens que, a espíritos vastos e luminosos, *unam almas* fortes e virtuosas. Existem homens que, convencidos de que um cidadão sem coragem é um cidadão sem virtude, sentem que os bens e até mesmo a vida de um particular são, por assim dizer, em suas mãos, apenas um depósito que devem estar sempre prontos a restituir, quando a saúde do público exigir; mas semelhantes homens são sempre em número por demais pequeno para esclarecer

26 Antigo corpo de cavalaria, da França, encarregado da polícia. (N. do E.)

o público; aliás, a virtude é sempre sem força, quando os costumes de um século a ela vinculam a ferrugem do ridículo. Também a moral e a legislação, que considero como uma só e mesma ciência, farão somente progressos insensíveis.

É unicamente o lapso do tempo que poderá lembrar esses séculos felizes designados pelos nomes de Astréia ou de Réia, que eram tão-só o engenhoso emblema da perfeição dessas duas ciências.

DISCURSO III

SE O ESPÍRITO DEVE SER CONSIDERADO COMO UM DOM DA NATUREZA OU COMO UM EFEITO DA EDUCAÇÃO

(CAPÍTULOS I/VI-IX-X-XI-XIII/XVII-XXII-XXV/XXVII)

Traduções de
Scarlett Z. Marton (I/IV - IX),

Mary Amazonas Leite de Barros e **Hélio Leite de Barros** (X - XI - XIII/XVII - XXII),

Armando Mora D'Oliveira (XXV/XXVII).

Capítulo I

Vou examinar, neste Discurso, como a natureza e a educação influem sobre o espírito; para tanto, devo inicialmente determinar o que se entende pela palavra *Natureza.*

Esta palavra pode provocar em nós a idéia confusa de um ser ou uma força que nos dotou de todos os sentidos: ora, os sentidos são as fontes de todas as nossas idéias; privados de um sentido, estamos privados de todas as idéias que lhe são relativas; um cego de nascença não tem, por essa razão, idéia alguma das cores. É portanto evidente que, nessa significação, o espírito deve ser considerado inteiramente como um dom da natureza.

Mas a questão torna-se mais delicada se se toma essa palavra numa acepção diferente e se se supõe que entre os homens bem conformados, dotados de todos os seus sentidos e na organização dos quais não se percebe defeito algum, a natureza colocou, no entanto, tão grandes diferenças e disposições de espírito tão desiguais que uns são organizados para ser estúpidos e outros para ser espirituais.

Reconheço que, de início, não se pode considerar a grande desigualdade de espírito dos homens sem admitir entre os espíritos a mesma diferença que entre os corpos, sendo uns fracos e delicados, enquanto outros fortes e robustos. Quem poderia, dir-se-á, a esse respeito, ocasionar diferenças na maneira uniforme por que opera a natureza?

Esse raciocínio, na verdade, funda-se apenas numa analogia. É bastante semelhante ao dos astrônomos, que concluiriam ser a superfície da Lua habitada porque se compõe de uma matéria quase igual à da superfície da Terra.

Por mais débil que seja esse raciocínio em si mesmo, deve, contudo, parecer demonstrativo, pois, dir-se-á enfim: a que causa atribuir a grande desigualdade de espírito que se observa entre homens que parecem ter recebido a mesma educação?

Para responder a essa questão é preciso inicialmente examinar se vários homens podem a rigor ter recebido a mesma educação e, para tanto, fixar a idéia que se liga à palavra *educação.*

Se se entende por *educação* simplesmente a que se recebe nos mesmos lugares e pelos mesmos mestres, neste sentido, a educação é a mesma para uma infinidade de homens.

Mas, se damos a essa palavra uma significação mais verdadeira e extensa e se aí compreendemos, de modo geral, tudo o que colabora para a nossa instrução, então afirmo que ninguém recebe a mesma educação; uma vez que cada um tem, ouso dizê-lo, como preceptor: a forma de governo sob que ele vive, seus amigos, suas mestras, as pessoas que o cercam, suas leituras e, enfim, o acaso, isto é, uma infinidade de acontecimentos cujo encadeamento e cujas causas nossa ignorância não nos permite perceber. Ora, esse acaso tem uma participação maior em nossa educação do que se pensa. É ele que coloca certos objetos sob nossos olhos, ocasiona em nós, por conseguinte, as idéias mais felizes e conduz-nos, algumas vezes, às maiores descobertas. Foi o acaso, para dar alguns exemplos, que guiou Galileu nos jardins de Florença, quando os jardineiros faziam trabalhar as bombas; foi ele que inspirou esses jardineiros, quando, não podendo elevar as águas além da altura de trinta e dois pés, perguntaram a causa a Galileu, despertando, com essa questão, o espírito e a vaidade desse filósofo; foi em seguida essa vaidade, posta em ação pelo golpe do acaso, que o obrigou a fazer desse efeito natural o objeto de suas meditações até que, enfim, pela descoberta do princípio do peso do ar, encontrou a solução desse problema.

Num momento em que o espírito pacífico de Newton não estava ocupado por coisa alguma, agitado por paixão alguma, foi também o acaso que, atraindo-o para uma alameda de macieiras, desprendeu alguns frutos de seus ramos e deu a esse filósofo a primeira idéia de seu sistema; foi realmente desse fato que ele partiu para examinar se a Lua não gravitava em redor da Terra com a mesma força com que os corpos caem na superfície. Foi portanto ao acaso que os grandes gênios deveram as suas idéias mais felizes. Quantas pessoas de espírito permanecem confusas na multidão dos homens medíocres, por falta ora de uma certa tranqüilidade de alma, ora do encontro de um jardineiro ou da queda de uma maçã!

Sinto que não se pode, de início, sem alguma dificuldade, atribuir tão grandes efeitos a causas tão remotas e tão insignificantes aparentemente. No entanto, a experiência mostra-nos que, no físico, como no moral, os maiores acontecimentos são, com freqüência, o efeito de causas quase imperceptíveis. Quem duvida que Alexandre não deveu, em parte, a conquista da Pérsia ao organizador da falange macedônica? que o cantor de Aquiles, animando esse príncipe pela fúria da glória, não tenha contribuído para a destruição do império de Dario, como Quinto Cúrcio para as vitórias de Carlos XII? que os prantos de Veturia não tenham desarmado Coriolano, não tenham fortalecido o poder de Roma prestes a sucumbir sob os esforços dos volscos, não tenham ocasionado esse longo encadeamento de vitórias que mudaram a face do mundo e que não seja, por conseguinte, às lágrimas desta Veturia que a Europa deve a sua situação presente? (. . .)

A maioria dos acontecimentos tem causas muito insignificantes; nós as ignoramos porque a maioria dos próprios historiadores as ignorou ou não teve

olhos para aperceber-se delas. É verdade que, a esse propósito, o espírito pode reparar suas omissões, suprindo facilmente o conhecimento de certos princípios ao conhecimento de certos fatos. Assim, sem me deter por mais tempo para provar que o acaso desempenha neste mundo um papel maior do que se pensa, concluirei a partir do que acabo de dizer que, se compreendemos sob a palavra educação tudo o que contribui para a nossa instrução, esse próprio acaso deve necessariamente ter aí a participação maior; e não estando ninguém colocado exatamente no mesmo concurso de circunstâncias, ninguém recebe precisamente a mesma educação.

Posto isso, quem pode assegurar que a diferença da educação não produza a diferença que se observa entre os espíritos? que os homens não sejam semelhantes a essas árvores da mesma espécie, cujo germe, indestrutível e absolutamente o mesmo, não sendo nunca semeado exatamente na mesma terra, nem precisamente exposto aos mesmos ventos, ao mesmo sol, às mesmas chuvas, deva, ao desenvolver-se, tomar necessariamente uma infinidade de formas diferentes? Poderia portanto concluir que a desigualdade de espírito dos homens pode ser considerada indiferentemente como o efeito da natureza ou da educação. Mas, por verdadeira que seja esta conclusão, como seria muito vaga e se reduziria, por assim dizer, a um *pode ser*, acredito dever considerar essa questão sob um novo ponto de vista, reconduzindo-a a princípios mais certos e mais precisos. Para tanto, é necessário reduzir a questão a pontos simples, remontar até à origem de nossas idéias, ao desenvolvimento do espírito, e lembrar-nos de que o homem apenas sente, recorda-se e observa as semelhanças e as diferenças, isto é, as relações que têm entre si os objetos que se lhe oferecem ou que a sua memória lhe apresenta; que, assim, a natureza só poderia dar aos homens maior ou menor disposição ao espírito dotando uns de preferência a outros de um pouco mais de fineza, sentidos, extensão de memória e capacidade de atenção.

CAPÍTULO II

Da fineza dos sentidos

Seria a maior ou menor perfeição dos órgãos dos sentidos, em que se acha compreendida necessariamente a da organização interior, visto que julgo aqui a fineza dos sentidos apenas por seus efeitos, a causa da desigualdade de espírito dos homens?

Para raciocinar com maior exatidão a esse respeito, é preciso examinar se a maior ou menor fineza dos sentidos dá ao espírito ou maior extensão ou maior exatidão, a qual, tomada em sua verdadeira significação, encerra todas as qualidades do espírito.

A maior ou menor perfeição dos órgãos dos sentidos em nada influi sobre a exatidão do espírito, se os homens, qualquer que seja a impressão que recebam dos mesmos objetos, devem sempre, contudo, perceber as mesmas relações entre esses objetos. Ora, para provar que as percebem, escolhi como exemplo o sentido da vista, aquele a que devemos o maior número de nossas idéias. Afirmo que, se, a olhos diferentes, os mesmos objetos parecem maiores ou menores, mais brilhantes ou obscuros, se a toesa, por exemplo, é aos olhos de tal homem menor, a neve menos branca, o ébano menos negro, do que aos olhos de tal outro, esses dois homens, no entanto, sempre perceberão as mesmas relações entre todos os objetos: conseqüentemente, a toesa parecerá sempre a seus olhos maior do que o pé, a neve mais branca do que todos os corpos, o ébano a mais negra das madeiras.

Ora, como a exatidão de espírito consiste na visão nítida das verdadeiras relações que os objetos têm entre si, e repetindo quanto aos outros sentidos o que disse sobre o da vista chegar-se-á sempre ao mesmo resultado, concluo que a maior ou menor perfeição da organização, tanto exterior quanto interior, em nada pode influir sobre a exatidão de nossos juízos.

Mais ainda, direi que, se se distingue a extensão da exatidão do espírito, a maior ou menor fineza dos sentidos nada acrescentará a essa exatidão. Com efeito, tomando sempre o sentido da vista como exemplo, não é evidente que a maior ou menor exatidão de espírito dependeria do maior ou menor número de objetos que, com a exclusão dos outros, um homem dotado de uma visão muito apurada poderia colocar em sua memória? Ora, são poucos os objetos imperceptíveis por sua pequenez, que, considerados precisamente com a mesma atenção, por olhos tão inexperientes e tão exercitados, sejam percebidos por uns e escapem aos outros; mas a diferença que a natureza coloca, a esse propósito, entre os homens que denomino bem organizados, isto é, na organização dos quais não se percebe defeito algum, fosse ela infinitamente mais considerável do que é, posso mostrar que essa diferença nada produziria sobre a extensão do espírito.

Suponhamos dois homens dotados de uma mesma capacidade de atenção, de uma memória igualmente extensa, enfim, dois homens iguais em tudo, exceto na fineza de sentidos. Nesta hipótese, o que será dotado da visão mais apurada poderá, sem dúvida, colocar em sua memória e comparar entre si vários desses objetos, cuja pequenez os esconde àquele cuja organização é, a esse respeito, menos perfeita; mas, tendo esses dois homens, em *minha suposição*, uma memória igualmente extensa e capaz, se se quiser, de conter dois mil objetos, é ainda certo que o segundo poderá substituir por fatos históricos os objetos que um menor grau de fineza na vista não lhe terá permitido perceber e poderá ainda completar, se se quiser, o número de dois mil objetos que a memória do primeiro contém. Ora, se desses dois homens aquele cujo sentido da vista é menos apurado pode, no entanto, depositar no armazém da memória um número de objetos tão grande quanto o outro e se, aliás, esses dois homens

são iguais em tudo, devem eles, por conseguinte, fazer o mesmo tanto de combinações e, em minha suposição, ter o mesmo tanto de espírito, visto que a extensão do espírito se mede pelo número das idéias e das combinações. A maior ou menor perfeição no órgão da visão só pode, por conseguinte, influir no gênero de seu espírito, fazendo de um um pintor, um botânico, e de outro um historiador ou um político; mas em nada pode influir sobre a extensão de seu espírito. Também não se observa uma superioridade constante de espírito naqueles que têm maior fineza no sentido da visão e da audição do que naqueles que, pelo uso habitual de óculos e cornetas, poriam, desse modo, diferença maior entre eles e os outros homens do que coloca a natureza a esse respeito. De onde concluo que entre os homens que denomino bem organizados não é absolutamente à maior ou menor perfeição dos órgãos, tanto exteriores quanto interiores dos sentidos, que se atribui a superioridade do saber, é necessariamente de uma outra causa que a grande desigualdade dos espíritos depende.

Capítulo III

Da extensão da memória

A conclusão do capítulo anterior será, sem dúvida, procurar na desigual extensão da memória dos homens a causa da desigualdade de seu espírito. A memória é o armazém em que se depositam as sensações, os fatos e as idéias, cujas combinações diversas formam o que se chama de *Espírito*.

Deve-se, portanto, considerar as sensações, os fatos e as idéias como a matéria-prima do espírito. Ora, quanto mais espaçoso é o armazém da memória, mais dessa matéria-prima ele contém e, dir-se-á, mais aptidão tem o espírito.

Por mais fundamento que pareça ter esse raciocínio, aprofundando-o, talvez se o considerará tão somente especial. Para responder plenamente a isso é preciso, em primeiro lugar, examinar se a diferença de extensão na memória dos homens bem organizados é, com efeito, tão considerável quanto na aparência, e, supondo esta diferença efetiva, é necessário saber, em segundo lugar, se se deve considerá-la como a causa da desigualdade dos espíritos.

Quanto ao primeiro objeto de meu exame, afirmo que somente a atenção pode gravar na memória os objetos que, vistos sem atenção, provocariam em nós apenas impressões insensíveis e quase iguais às que um leitor recebe sucessivamente de cada uma das letras que compõem a folha de uma obra. É certo portanto que, para julgar se o defeito de memória nos homens é o defeito de sua desatenção, ou de uma imperfeição no órgão que a produz, é preciso recorrer à experiência. Ela nos mostra que entre os homens há muitos, como dizem o próprio Santo Agostinho e Montaigne, que, parecendo dotados

apenas de uma memória muito fraca, chegam, no entanto, pelo desejo de saber, a introduzir um número bastante grande de fatos e idéias em sua lembrança, para colocarem-se no nível das memórias extraordinárias. Ora, se o desejo de se instruir basta, pelo menos, para muito saber, daí concluo que a memória é quase inteiramente factícia; assim a extensão da memória depende: 1º do uso cotidiano que dela se faz; 2º da atenção com que se consideram os objetos que nela se quer imprimir e que, vistos sem atenção, como acabei de dizer nela deixariam apenas um rastro superficial e prestes a apagar-se; e 3º da ordem em que se alinham as idéias. É a essa ordem que se devem todos os prodígios da memória, e essa ordem consiste em ligar todas as idéias em conjunto e, por conseguinte, em impor à memória apenas objetos que, por sua natureza ou maneira pela qual são considerados, conservam entre si relações suficientes para, a partir de um, lembrar-se do outro.

As freqüentes representações dos mesmos objetos à memória são, por assim dizer, tantos golpes de buril que aí são gravados tão mais profundamente quanto mais freqüentemente aí se representam. Aliás, essa ordem tão propícia para trazer os mesmos objetos à nossa lembrança dá-nos a explicação de todos os fenômenos da memória e mostra-nos que a sagacidade de espírito de um, isto é, a rapidez com que um homem é tocado por uma verdade, depende, com freqüência, da analogia dessa verdade com os objetos que habitualmente ele tem presentes na memória, e que a lentidão de espírito de um outro a esse respeito é, ao contrário, o efeito da pouca analogia dessa mesma verdade com os objetos de que ele se ocupa. Este não poderia apreendê-la, percebendo todas as relações, sem rejeitar todas as primeiras idéias que se apresentam à sua lembrança e sem transtornar todo o armazém da sua memória, para aí encontrar idéias que se liguem a essa verdade. Eis aí por que tantas pessoas são insensíveis à exposição de certos fatos ou certas verdades, que afetam vivamente outras apenas porque esses fatos ou essas verdades abalam toda a cadeia de seus pensamentos e despertam um grande número deles em seu espírito: é um relâmpago que atira uma luz repentina sobre todo o horizonte de suas idéias. É portanto à ordem que se deve freqüentemente a sagacidade de seu espírito e sempre a extensão da sua memória: é também o defeito da ordem, resultado da indiferença que se tem por alguns tipos de estudo, que, em certos casos, priva absolutamente de memória os que, em outros casos, parecem ser dotados da memória mais extensa. Eis aí por que o conhecedor de línguas e de história, que, recorrendo à ordem cronológica, imprime e conserva facilmente em sua memória palavras, datas e fatos históricos, com freqüência, nela não pode reter a prova de uma verdade moral, a demonstração de uma verdade geométrica ou o quadro de uma paisagem que terá observado por longo tempo; com efeito, não tendo essas espécies de objetos analogia alguma com o resto dos fatos ou das idéias com que ele preencheu sua memória, elas não podem aí representarem-se freqüentemente, aí imprimirem-se profundamente e nem, por conseguinte, aí conservarem-se por muito tempo.

Essa é a causa produtora de todas as diferentes espécies de memória e a razão pela qual os que menos sabem num campo são os que comumente mais esquecem nesse mesmo campo.

Parece, portanto, que a grande memória é, por assim dizer, um fenômeno da ordem, sendo quase inteiramente factícia, e que, entre os homens que denomino bem organizados, essa grande desigualdade de memória é menos o efeito de uma perfeição desigual no órgão que a produz do que uma atenção desigual a cultivá-la.

Mas, supondo até mesmo que a extensão desigual de memória que se observa nos homens seja inteiramente obra da natureza e tão considerável quanto o é em aparência, afirmo que ela em nada poderia influir sobre a extensão de seu espírito: 1º porque o grande espírito, como vou demonstrar, não supõe a memória muito grande, e 2º porque todo homem é dotado de uma memória suficiente para elevar-se ao mais alto grau de espírito.

Antes de provar a primeira dessas proposições, é preciso observar que, se a perfeita ignorância produz a perfeita imbecilidade, o homem de espírito só parece, algumas vezes, ter falta de memória porque se dá muito pouca extensão a essa palavra *memória* e se restringe a sua significação unicamente à lembrança de nomes, datas, lugares e pessoas por que as pessoas de espírito não têm curiosidade e se acham freqüentemente sem memória. Mas, compreendendo na significação dessa palavra a lembrança ou das idéias ou das imagens ou dos raciocínios, nenhum deles está privado dela; de onde resulta que não há espírito sem memória.

Feita esta observação, é preciso saber qual a extensão de memória que o grande espírito supõe. Escolhamos, como exemplo, dois homens ilustres em campos diferentes, tais como Locke e Milton; examinemos se a grandeza de seu espírito deve ser considerada como o efeito da extrema extensão de sua memória.

Se, inicialmente, tomarmos Locke e se supusermos que, esclarecido por uma idéia feliz ou pela leitura de Aristóteles, Gassendi ou Montaigne, esse filósofo percebeu nos sentidos a origem comum de todas as nossas idéias, sentiremos que, para deduzir todo o seu sistema desta primeira idéia, foi-lhe necessário menos a extensão da memória do que a obstinação na meditação, uma vez que a memória menos extensa bastaria para conter todos os objetos, de cuja comparação devia resultar a certeza de seus princípios, para que ele desenvolvesse o seu encadeamento e se fizesse, por conseguinte, merecer e obter o título de grande espírito.

Em relação a Milton, se o vejo sob o ponto de vista de que, segundo o testemunho geral, é infinitamente superior aos outros poetas e se considero unicamente a força, a grandeza, a verdade e, enfim, a novidade de suas imagens poéticas, sou obrigado a reconhecer que a superioridade de seu espírito nesse campo não supõe de modo algum uma grande extensão de memória. Com efeito, por maiores que sejam as composições de seus quadros (tal como

aquela em que, reunindo o clarão do fogo e a solidez da matéria terrestre, pinta o terreno do inferno ardendo com um fogo sólido, como o lago ardia com um fogo líquido), por maiores que sejam, digo, as suas composições, é evidente que o número das imagens ousadas, apropriadas para formar semelhantes quadros, deve ser extremamente limitado e que, por conseguinte, a grandeza da imaginação desse poeta é menos o efeito de uma grande extensão de memória do que uma meditação profunda sobre sua arte. É esta meditação que, fazendo-o procurar a fonte dos prazeres da imaginação, leva-o a percebê-la na nova reunião das imagens apropriadas para formar quadros grandes, verdadeiros e bem proporcionados e na escolha constante dessas expressões fortes que produzem, por assim dizer, as cores da poesia e pelas quais ele tornou as suas descrições visíveis aos olhos da imaginação.

(. . .) Creio que os exemplos anteriores provarão àqueles que decompuserem as obras dos homens ilustres que o grande espírito não supõe de modo algum a grande memória. Acrescentarei até mesmo que a extrema extensão de um é absolutamente exclusiva da extrema extensão do outro. Se a ignorância faz o espírito definhar, por falta de alimento, a vasta erudição, por uma superabundância de alimento, com freqüência sufoca-o. Para convencer-se disso, basta examinar o uso diferente que devem fazer de seu tempo dois homens que queiram tornar-se superiores aos outros, um em espírito e o outro em memória.

Se o espírito é apenas uma reunião de idéias novas e se toda idéia nova é apenas uma relação nova percebida entre certos objetos, aquele que quer distinguir-se por seu espírito deve necessariamente empregar a maior parte de seu tempo na observação das diversas relações que os objetos têm entre si e consumir apenas a mínima parte colocando fatos ou idéias em sua memória. Ao contrário, o que quer ultrapassar os outros em extensão de memória deve, sem perder o seu tempo meditando e comparando os objetos entre si, empregar os dias inteiros em armazenar, sem cessar, novos objetos em sua memória. Ora, por um uso tão diferente de seu tempo, é evidente que o primeiro desses dois homens deve ser tão inferior em memória ao segundo quanto superior a ele em espírito; verdade que Descartes provavelmente percebeu quando diz que para aperfeiçoar o seu espírito foi mais necessário meditar do que aprender. De onde concluo que não somente o espírito muito grande não supõe a memória muito grande, mas também que a extrema extensão de um é sempre exclusiva da extrema extensão da outra.

Para terminar este capítulo e provar que não é de modo algum à extensão desigual da memória que se deve atribuir a força desigual dos espíritos, só me resta mostrar ainda que os homens, comumente bem organizados, são todos dotados de uma extensão de memória suficiente para elevar-se às mais altas idéias. Com efeito, todo homem é, a esse respeito, bastante favorecido pela natureza, se o armazém de sua memória for capaz de conter um número de idéias ou de fatos de tal modo que, comparando-se sem cessar entre si, possa

sempre neles perceber alguma relação nova, sempre aumentar o número de suas idéias e, por conseguinte, sempre dar maior extensão ao seu espírito. Ora, se trinta ou quarenta objetos, como o demonstra a geometria, podem comparar-se entre si de tantas maneiras que, no curso de uma longa vida, ninguém possa observar todas as suas relações nem daí deduzir todas as idéias possíveis, e se, entre os homens que denomino bem organizados, não existe nenhum cuja memória possa conter não somente todas as palavras de uma língua, mas ainda uma infinidade de datas, fatos, nomes, lugares e pessoas e, enfim, um número de objetos muito mais considerável do que o de seis ou sete mil, daí concluirei ousadamente que todo homem bem organizado é dotado de uma capacidade de memória bem superior àquela de que pode fazer uso pelo aumento de suas idéias, que mais extensão de memória não daria mais extensão a seu espírito e que, assim, ao invés de considerar a desigualdade de memória dos homens como a causa da desigualdade de seu espírito, esta última desigualdade é unicamente o efeito ora da atenção maior ou menor com que eles observam as relações dos objetos entre si, ora da má escolha dos objetos com que cumulam a sua lembrança. Com efeito, há objetos estéreis que, tais como as datas, os nomes dos lugares, das pessoas ou outros semelhantes, têm um grande lugar na memória, sem poder produzir nem idéia nova nem idéia interessante para o público. A desigualdade dos espíritos depende portanto, em parte, da escolha dos objetos que se põem na memória. Se os jovens, cujos sucessos foram os mais brilhantes nos colégios, não os têm sempre iguais numa idade mais avançada, é que a comparação e a aplicação feliz das regras do Despautério, que produzem os bons estudantes, não provam de modo algum que, no futuro, esses mesmos jovens lancem os olhos sobre objetos de cuja comparação resultem idéias interessantes para o público; é por isso que raramente se é grande homem senão se tem a coragem de ignorar uma infinidade de coisas inúteis.

CAPÍTULO IV

Da desigual capacidade de atenção

Fiz ver que não é de modo algum da maior ou menor perfeição dos órgãos dos sentidos e do órgão da memória que depende a grande desigualdade dos espíritos. Portanto, a causa só pode ser procurada na desigual capacidade de atenção dos homens.

Como é a atenção, maior ou menor, que grava mais ou menos profundamente os objetos na memória, que faz perceber melhor ou pior as suas relações, que forma a maioria de nossos juízos verdadeiros ou falsos, e que é, enfim, a essa atenção que devemos quase todas as nossas idéias,

dir-se-á que é evidente que é da desigual capacidade de atenção dos homens que a força desigual de seu espírito depende.

Com efeito, se o grau menor de doença, a que se daria apenas o nome de indisposição, basta para tornar a maioria dos homens incapaz de uma atenção contínua, é, sem dúvida, acrescentar-se-á, a doenças, por assim dizer, insensíveis e à desigualdade de força que a natureza dá aos diversos homens que se deve principalmente atribuir a incapacidade total de atenção que se observa na maioria dentre eles, e a sua desigual disposição de espírito; de onde se concluirá que o espírito é puramente um dom da natureza.

Por mais verossímil que seja este raciocínio, não é, no entanto, de modo algum, confirmado pela experiência.

Se se excetuarem as pessoas afligidas por doenças habituais e que, forçadas pela dor a fixar toda a sua atenção no seu estado, não podem dirigi-la a objetos propícios para aperfeiçoar o seu espírito, nem, por conseguinte, serem compreendidas no número dos homens que denomino bem organizados, ver-se-á que todos os outros homens, mesmo os que, débeis e delicados, deveriam, em conseqüência do raciocínio anterior, ter menos espírito do que as pessoas bem constituídas, parecem freqüentemente, a esse respeito, os mais favorecidos pela natureza.

Nas pessoas sãs e robustas que se aplicam às artes e às ciências, parece que a força do temperamento, dando-lhes uma necessidade premente do prazer, desvia-as com maior freqüência do estudo e da meditação do que a fraqueza de temperamento desvia as pessoas delicadas, por rápidas e freqüentes indisposições. Tudo o que se pode garantir é que, entre os homens animados de modo quase igual pelo amor ao estudo, o sucesso com que se mede a força do espírito parece depender inteiramente das distrações maiores ou menores ocasionadas pela diferença dos gostos, fortunas, estados e da escolha mais ou menos feliz dos temas de que se trata, do método mais ou menos perfeito de que se serve para trabalhar, do hábito maior ou menor que se tem para meditar, dos livros que se lêem, das pessoas de gosto que se vêem e, enfim, dos objetos que o acaso apresenta cotidianamente aos nossos olhos. Parece que, no concurso dos acidentes necessários para formar um homem de espírito, a diferente capacidade de atenção que a maior ou menor força do temperamento poderia produzir não merece consideração alguma. Assim, também a desigualdade de espírito ocasionada pela diferente constituição dos homens é sem importância; assim, não se pôde, por nenhuma observação exata, determinar, até agora, a espécie de temperamento mais apropriada para formar pessoas de gênio e não se pode ainda saber que homens, grandes ou pequenos, gordos ou magros, biliosos ou sanguíneos, têm mais aptidão para o espírito.

Aliás, embora esta resposta sumária possa bastar para refutar um raciocínio que se funda apenas em verossimilhança, no entanto, como esta questão é muito importante, é preciso, para resolvê-la com precisão, examinar

se o defeito de atenção é, nos homens, o efeito de uma impotência física de aplicar-se ou de um desejo demasiado fraco de instruir-se.

Todos os homens que denomino bem organizados são capazes de atenção, visto que todos aprendem a ler, aprendem a sua língua e podem conceber as primeiras proposições de Euclides. Ora, todo homem capaz de conceber essas proposições tem o poder físico de entender a todas. Com efeito, em geometria como em todas as outras ciências, a maior ou menor facilidade com que se apreende uma verdade depende do número maior ou menor de proposições antecedentes que, para concebê-la, é preciso ter presentes na memória. Ora, se todo homem bem organizado, como já provei no capítulo anterior, pode pôr em sua memória um número de idéias muito superior ao que exige a demonstração de uma proposição de geometria, qualquer que ela seja, e se, pelo recurso à ordem e pela representação freqüente das mesmas idéias, pode-se, como a experiência o prova, torná-las bastante familiares e habitualmente presentes para lembrar-se delas sem dificuldade, segue-se que cada um tem o poder físico de seguir a demonstração de toda verdade geométrica e que, depois de ter-se elevado de proposição em proposição e de idéia análoga em idéia análoga até o conhecimento, por exemplo, de noventa e nove proposições, todo homem pode conceber a centésima com a mesma facilidade que a segunda, que está tão distante da primeira quanto a centésima da nonagésima nona.

É preciso examinar agora se o grau de atenção necessário para conceber a demonstração de uma verdade geométrica não basta para a descoberta dessas verdades que colocam um homem entre as pessoas ilustres. É a esse propósito que peço ao leitor observar comigo a marcha que o espírito humano empreende seja para descobrir uma verdade, seja para simplesmente seguir a sua demonstração. Não tiro o meu exemplo da geometria, cujo conhecimento é estranho à maioria dos homens; tomo-o da moral e proponho-me este problema: *"Por que as conquistas injustas não desonram tanto as nações quanto os roubos desonram os particulares?"* Para resolver este problema moral, as primeiras idéias que se apresentarão a meu espírito são as idéias de justiça que me são mais familiares: considerá-la-ei portanto entre particulares e constatarei que roubos que perturbam e invertem a ordem da sociedade são, com justiça, vistos como infames.

Mas, por mais vantajoso que seja aplicar às nações as idéias que tenho da justiça entre cidadãos, no entanto, à vista de tantas guerras injustas, empreendidas em todos os tempos por povos admirados na terra, suporei logo que as idéias da justiça considerada em relação a um particular não são absolutamente aplicáveis às nações; esta suposição será o primeiro passo que o meu espírito dará para chegar à descoberta que se propõe. Para esclarecer essa suposição, descartarei, de início, as idéias de justiça que me são mais familiares, trarei à minha memória e rejeitarei sucessivamente uma infinidade de idéias, até o momento em que perceberei que, para resolver essa questão, é preciso, de início, formar idéias nítidas e gerais da justiça e, para tanto,

remontar ao estabelecimento das sociedades, a esses tempos recuados em que se pode perceber melhor a origem, em que se pode mais facilmente, aliás, descobrir a razão pela qual os princípios da justiça, considerada em relação aos cidadãos, não seriam aplicáveis às nações.

Tal será, se ouso dizer, o segundo passo de meu espírito. Representar-me-ei, por conseguinte, os homens absolutamente privados do conhecimento das leis, das artes e quase tais como deviam ser nos primeiros dias do mundo. Então, vejo-os dispersos pelos bosques como os outros animais vorazes, vejo que, demasiado fracos, antes da invenção das armas, para resistirem aos animais ferozes, esses homens, instruídos pelo perigo, necessidade ou temor, sentiram que era do interesse de cada um deles em particular reunirem-se em sociedade e formarem uma liga contra os animais, seus inimigos comuns. Percebo, a seguir, que esses homens assim reunidos e logo tornados inimigos pelo desejo de possuírem as mesmas coisas, deveram armar-se para pilharem-se mutuamente; que o mais vigoroso as arrebatou inicialmente do mais espiritual, o qual inventou armas e lançou-lhe armadilhas para retomar dele os mesmos bens; que a força e a agilidade foram, por conseguinte, os primeiros títulos de propriedade; que a terra pertencia primeiramente ao mais forte e, depois, ao mais fino; que foi inicialmente apenas com esses títulos que se possuiu tudo; mas que, enfim, esclarecidos pela infelicidade comum, os homens sentiram que a sua reunião não lhes seria mais vantajosa e que as sociedades não poderiam subsistir se, às suas primeiras convenções, não juntassem novas, pelas quais cada um, em particular, renunciaria ao direito da força e da agilidade e todos, em geral, garantir-se-iam reciprocamente a conservação de sua vida e de seus bens e empenhar-se-iam em armar-se contra o infrator dessas convenções; que foi desse modo que de todos os interesses dos particulares se formou um interesse comum, que deveu dar às diferentes ações os nomes de justas, permitidas, e de injustas, conforme fossem úteis, indiferentes ou nocivas às sociedades.

Uma vez atingida esta verdade, descubro facilmente a fonte das virtudes humanas; vejo que, sem a sensibilidade à dor e ao prazer físico, os homens, sem desejos, sem paixões, igualmente indiferentes a tudo, não teriam conhecido o interesse pessoal; que, sem interesse pessoal, não se teriam reunido em sociedade, não teriam estabelecido convenções entre si; que não haveria existido interesse geral e, conseqüentemente, nem ações justas ou injustas; e que, desse modo, a sensibilidade física e o interesse pessoal foram os autores de toda justiça. [27]

Esta verdade, apoiada no axioma de jurisprudência: *O interesse é a medida das ações dos homens* e confirmada, aliás, por mil fatos, prova-me que, virtuoso ou cheio de vícios, segundo as nossas paixões ou os nossos gostos sejam conformes ou contrários ao interesse geral, tendemos tão necessariamente

[27] Não se pode negar essa proposição sem admitir as idéias inatas. (N. do A.)

a nosso bem particular que o próprio legislador divino acreditou dever, para empenhar os homens na prática da virtude, prometer-lhes uma felicidade eterna, em troca dos prazeres temporais que, algumas vezes, são obrigados a sacrificar.

Estabelecido este princípio, meu espírito tira daí as conseqüências; percebo que toda convenção em que o interesse particular se acha em oposição ao interesse geral teria sido violada se os legisladores não tivessem proposto sempre grandes recompensas à virtude e não tivessem oposto sem cessar a barreira da desonra e do suplício à inclinação natural que leva todos os homens à usurpação. Vejo portanto que o castigo e a recompensa são os dois únicos liames pelos quais puderam manter o interesse particular unido ao interesse geral; e daí concluo que as leis, feitas para a felicidade de todos, não seriam observadas por ninguém, se os magistrados não estivessem armados do poder necessário para garantir a sua execução. Sem esse poder, as leis, violadas pelo maior número, seriam, com justiça, infringidas por cada particular, visto que, tendo as leis apenas a utilidade pública como fundamento, tão logo essas leis se tornem inúteis, com uma infração geral, então são nulas e deixam de ser leis; cada um retoma os seus primeiros direitos; cada um só leva em conta o seu interesse particular, que o impede, com razão, de observar leis que se tornariam prejudiciais àquele que seria o seu único observador. E é por isso que, se, para a segurança das grandes estradas, fosse proibido por aí passar com armas e se, por falta de guarda, os grandes caminhos estivessem infestados de ladrões, essa lei não teria o seu objetivo cumprido; afirmo, por conseguinte, que um homem poderia não somente por aí viajar armado e violar essa convenção ou essa lei, sem injustiça, mas também que não poderia mesmo observá-la sem loucura.

Após ter assim o meu espírito, de grau em grau, chegado a formar-se idéias nítidas e gerais da justiça; após ter reconhecido que ela consiste na observação exata das convenções que o interesse comum, isto é, a reunião de todos os interesses particulares, lhes fez fazer, resta apenas a meu espírito aplicar essas idéias da justiça às nações. Esclarecido pelos princípios acima estabelecidos, percebo inicialmente que todas as nações não fizeram entre si convenções pelas quais se garantissem reciprocamente a possessão dos países que ocupam e dos bens que possuem. Se quero descobrir a causa disso, a minha memória, lembrando-me do mapa-múndi, mostra-me que os povos não estabeleceram entre si essas espécies de convenções, porque não tiveram para fazê-las um interesse tão premente quanto os particulares, visto que as nações podem subsistir sem convenções entre si e que as sociedades não podem manter-se sem leis. De onde concluo que as idéias da justiça, considerada de nação a nação ou de particular a particular, devem ser extremamente diferentes.

Se a Igreja e os reis permitem o tráfico dos negros; se o cristão, que amaldiçoa em nome de Deus o que traz a desavença e a discórdia nas famílias, bendiz o negociante que corre à Costa do Ouro ou ao Senegal, para trocar por negros as mercadorias de que os africanos são ávidos; se, por esse comércio,

os europeus mantêm, sem remorso, guerras eternas entre esses povos, é que, com exceção dos tratados particulares e dos usos geralmente reconhecidos a que se dá o nome de direito das gentes, a Igreja e os reis pensam que os povos estão, uns face aos outros, precisamente no caso dos primeiros homens antes que tivessem formado sociedade, que conhecessem outros direitos além da força e da agilidade, que houvesse entre eles alguma convenção, alguma lei, alguma propriedade e que pudesse haver, por conseguinte, algum roubo e alguma injustiça. Mesmo com relação a tratados particulares que as nações contraem entre si, não tendo sido esses tratados garantidos por um número bastante grande de nações, vejo que quase nunca puderam manter-se pela força e que deveram, conseqüentemente, como leis sem força, permanecer, com freqüência, sem execução.

Quando, aplicando às nações as idéias gerais da justiça, o meu espírito tiver reduzido a questão a esse ponto, para descobrir, em seguida, por que o povo que infringe os tratados feitos com um outro povo é menos culpável do que o particular que viola as convenções feitas com a sociedade e por que, de acordo com a opinião pública, as conquistas injustas desonram menos uma nação do que os roubos aviltam um particular, basta trazer à minha memória a lista de todos os tratados violados em todos os tempos e por todos os povos; então vejo que há sempre uma grande probabilidade de que, sem considerar os seus tratados, toda nação venha a aproveitar-se dos tempos de subversões e calamidades para atacar os seus vizinhos em seu benefício, conquistá-los ou, pelo menos, neutralizá-los de modo que não a prejudique. Ora, cada nação, instruída pela história, pode considerar essa probabilidade como bastante grande para persuadir-se de que a infração de um tratado que é vantajoso violar é uma cláusula tácita de todos os tratados, que, na verdade, são apenas tréguas e que, captando, por conseguinte, a ocasião favorável para humilhar os seus vizinhos, ela nada mais faz do que preveni-los, uma vez que todos os povos, forçados a expor-se à censura de injustiça ou ao jugo da servidão, reduzem-se à alternativa de serem escravos ou soberanos.

Aliás, se, em toda nação, o estado de conservação é um estado em que é quase impossível manter-se e se se deve considerar o termo da ampliação de um império, assim como o prova a história dos romanos, como um presságio quase certo de sua decadência, é evidente que cada nação pode mesmo acreditar-se tanto mais autorizada a essas conquistas, chamadas injustiças, que, por exemplo, não encontrando na garantia de duas nações contra uma terceira mais segurança do que um particular encontra na garantia de sua nação contra um outro particular, o tratado deve ser tão menos sagrado quanto a execução for mais incerta.

É quando o meu espírito penetra até esta última idéia que descubro a solução do problema de moral que me havia proposto. Então, percebo que a infração dos tratados, e essa espécie de roubo entre as nações, deve, como prova o passado e garante o futuro, subsistir até o momento em que todos os povos, ou, pelo menos, o maior número dentre eles, tenham estabelecido con-

venções gerais; até o momento em que as nações, conforme o projeto de Henrique IV ou do abade de Saint-Pierre, tenham-se reciprocamente garantido as suas possessões, tenham-se empenhado em armar-se contra o povo que quisesse subordinar um outro e que, enfim, o acaso tivesse colocado uma desproporção tal entre o poder de cada Estado em particular e o de todos os outros reunidos que essas convenções pudessem manter-se pela força, que os povos pudessem ter entre si a mesma segurança que um sábio legislador põe entre os cidadãos, quando, pela recompensa ligada às boas ações e pelos castigos infligidos às más, chama os cidadãos à virtude, dando à sua probidade o interesse pessoal como apoio.

É certo portanto que, de acordo com a opinião pública, as conquistas injustas, menos contrárias às leis da eqüidade e, por conseguinte, menos criminais do que os roubos entre particulares, não devem desonrar tanto uma nação quanto os roubos desonram um cidadão.

Resolvido esse problema moral, se se observar a marcha que meu espírito empreendeu para resolvê-lo, ver-se-á que me lembrei inicialmente das idéias que me eram mais familiares, comparei-as entre si, observei suas conveniências e inconveniências em relação ao objeto de meu exame; rejeitei em seguida essas idéias, lembrei-me de outras e repeti esse mesmo procedimento até que, enfim, a minha memória me apresentou os objetos de cuja comparação devia resultar a verdade que procurava.

Ora, como a marcha do espírito é sempre a mesma, o que afirmo a respeito da maneira de descobrir uma verdade deve aplicar-se de modo geral a todas as verdades. Observarei apenas a esse propósito que, para fazer uma descoberta, deve-se necessariamente ter na memória os objetos cujas relações contêm essa verdade.

Se temos presente à mente o que disse antes do exemplo que acabei de dar, ou seja, se queremos saber se todos os homens bem organizados são realmente dotados de uma atenção suficiente para elevar-se às mais altas idéias, é preciso comparar as operações do espírito quando faz a descoberta ou quando segue simplesmente a demonstração de uma verdade e examinar qual dessas operações supõe maior atenção.

Para seguir a demonstração de uma proposição de geometria, é inutil trazer muitos objetos a seu espírito: é ao mestre que cabe apresentar aos olhos de seu aluno os objetos apropriados a solucionar o problema que lhe propõe. Mas, supondo que um homem descubra uma verdade ou siga a sua demonstração, deve, num e noutro caso, observar igualmente as relações que os objetos, que a sua memória ou o seu mestre lhe apresentam, têm entre si. Ora, como não se pode, sem um acaso singular, representar-se unicamente as idéias necessárias para a descoberta de uma verdade e considerar precisamente apenas os aspectos sob os quais se deve compará-las entre si, é evidente que, para fazer uma descoberta, é preciso trazer ao espírito uma multidão de idéias estranhas ao objeto da pesquisa e fazer uma infinidade de comparações inúteis, comparações cuja multiplicidade pode enfadar. Deve-se, pois, consumir infini-

tamente mais tempo para descobrir uma verdade do que para seguir a sua demonstração; mas a descoberta dessa verdade não exige, em instante algum, maior esforço de atenção do que a seqüência de uma demonstração supõe.

Se, para assegurar-se disso, se observa o aluno de geometria, ver-se-á que ele deve empregar maior atenção ao considerar as figuras geométricas que o mestre coloca sob os seus olhos, quando, sendo-lhe esses objetos menos familiares do que os que lhe apresentaria a sua memória, o seu espírito estiver ocupado, ao mesmo tempo, pela dupla preocupação: considerar essas figuras e descobrir as relações necessárias que têm entre si; de onde se segue que a atenção necessária para seguir a demonstração de uma proposição de geometria basta para descobrir uma verdade. É certo que, neste último caso, a atenção deve ser mais contínua; mas essa continuidade de atenção nada mais é do que a repetição dos mesmos atos de atenção. Aliás, se todos os homens, como disse mais acima, são capazes de aprender a ler e aprender a sua língua, são todos capazes não apenas da atenção viva, mas ainda da atenção contínua que a descoberta de uma verdade exige.

Que continuidade de atenção não é preciso para conhecer as letras, reuni-las, formar sílabas, compor palavras, ou para unir em sua memória objetos de uma natureza diferente e que têm entre si apenas relações arbitrárias, como as palavras *carvalho, grandeza, amor,* que não têm nenhuma relação real com a idéia, a imagem ou o sentimento que exprimem! É certo, portanto, que, se, pela continuidade de atenção, isto é, pela repetição freqüente dos mesmos atos de atenção, todos os homens chegam a gravar sucessivamente em sua memória todas as palavras de uma língua, são todos dotados da força e da continuidade de atenção necessária para elevar-se a essas grandes idéias cuja descoberta os coloca entre os homens ilustres.

Mas, dir-se-á, se todos os homens são dotados da atenção necessária para serem superiores num campo, quando a falta de hábito não os tornou incapazes, ainda é certo que essa atenção custa mais a uns do que a outros. Ora, a que outra causa, se não à perfeição maior ou menor da organização, atribuir essa atenção mais ou menos fácil?

Antes de responder diretamente a essa objeção, observarei que a atenção não é estranha à natureza do homem; em geral, quando acreditamos ser difícil manter a atenção, é por tomarmos a fadiga do tédio e da impaciência como fadiga da aplicação. Com efeito, se não há homens sem desejos, não há homens sem atenção. Quando se pega o hábito, a atenção torna-se até mesmo uma necessidade. O que torna a atenção fatigante é o motivo que a ela nos determina. É a necessidade, a indigência ou o temor? então a atenção torna-se um castigo. É a esperança do prazer? então a atenção torna-se, ela própria, um prazer. Que se apresentem ao mesmo homem dois escritos diferentes para serem lidos: um é um processo verbal, o outro é a carta de uma amante; quem duvida que a atenção não seja tão penosa no primeiro caso quanto agradável no segundo? Em conseqüência dessa observação, pode-se explicar facilmente por que a atenção custa mais a uns do que a outros. Não é

necessário, para tanto, supor neles nenhuma diferença de organização; basta observar que, neste caso, a dificuldade da atenção é sempre maior ou menor proporcionalmente ao maior ou menor grau de prazer que cada um considera como a recompensa deste trabalho. Ora, se os mesmos objetos nunca têm o mesmo preço a olhos diferentes, é evidente que, propondo a diversos homens o mesmo objeto de recompensa, não se lhes propõe realmente a mesma recompensa e que, se forçados a fazer os mesmos esforços de atenção, esses esforços devem ser, por conseguinte, mais penosos a uns do que a outros. Pode-se portanto resolver o problema de uma atenção mais fácil ou menos, sem recorrer ao mistério de uma perfeição desigual nos órgãos que a produzem. Mas, mesmo admitindo, a esse respeito, uma certa diferença na organização dos homens, afirmo que, supondo neles um desejo vivo de instruir-se, desejo de que todos os homens são suscetíveis, não existe nenhum que não se ache então dotado da capacidade de atenção necessária para distinguir-se numa arte. Com efeito, se o desejo da felicidade é comum a todos os homens, se há neles o sentimento mais vivo, é evidente que, para obter essa felicidade, cada um fará sempre tudo o que está em seu poder. Ora, todo homem, como acabo de provar, é capaz do grau de atenção suficiente para elevar-se às mais altas idéias. Fará uso, portanto, dessa capacidade de atenção quando, pela legislação de seu país, seu gosto particular ou sua educação, a felicidade tornar-se o preço dessa atenção. Será, creio eu, difícil de resistir a essa conclusão, sobretudo se, como posso provar, não é nem mesmo necessário, para tornar-se superior num campo, dar aí toda a atenção de que se é capaz.

Para não deixar nenhuma dúvida sobre esta verdade, consultemos a experiência; interroguemos os letrados: todos eles experimentaram que é aos mais penosos esforços de atenção que devem os mais belos versos de seus poemas, as situações mais singulares de seus romances e os princípios mais luminosos de suas obras filosóficas. Eles atestarão que os devem ao feliz encontro de certos objetos — que o acaso ou expõe à sua vista, ou apresenta à sua memória —, da comparação dos quais resultaram esses belos versos, essas situações notáveis e essas grandes idéias filosóficas; idéias que o espírito sempre concebe tanto mais pronta e facilmente quanto mais verdadeiras e mais gerais forem. Ora, se em toda obra estas belas idéias, de qualquer gênero que sejam, são por assim dizer o traço do gênio, se a arte de empregá-las não é mais do que *obra do tempo*, da paciência e do exercício, é, pois, certo que o gênio é menos o preço da atenção do que uma dádiva do acaso, que presenteia todos os homens com essas idéias felizes, das quais só aproveita aquele que, sensível à glória, está atento para aproveitá-las. Se o acaso é geralmente reconhecido, em quase todas as artes, pelo autor da maior parte das descobertas; e se, nas ciências especulativas, seu poder é menos sensivelmente percebido e talvez menos real; nem por isso nelas preside menos à descoberta das mais belas idéias. Não são elas também, como acabo de dizer, o preço dos mais penosos esforços de atenção; e pode-se assegurar que a atenção que exige a ordem das idéias, a maneira de exprimi-las, e a arte de passar de um assunto para outro

é, sem dúvida, muito mais fatigante; e que enfim a mais penosa de todas as atenções é aquela que se supõe na comparação dos objetos que não nos são nada familiares? É por isso que o filósofo, capaz de seis ou sete horas das mais altas meditações, não poderá, sem uma fadiga extrema da atenção, passar essas seis a sete horas seja examinando um processo, seja copiando fiel e corretamente um manuscrito; e é por isso que os inícios de qualquer ciência são sempre espinhosos. É só ao hábito que temos de considerar certos objetos que também devemos não só a facilidade com a qual os comparamos mas também a comparação correta e rápida que fazemos entre eles. Eis por que o pintor percebe no primeiro relance os defeitos de desenho ou colorido num quadro, invisíveis aos olhos comuns; por que o pastor, acostumado a observar seus carneiros, descobre entre eles semelhanças e diferenças que o fazem distingui-los; e por que só se é propriamente mestre nas matérias sobre as quais desde há muito se meditou. É à aplicação, mais ou menos constante, com a qual examinamos um assunto, que devemos as idéias superficiais ou profundas que temos a seu respeito. Parece que as obras meditadas por muito tempo e longas de compor são mais fortes no conteúdo, e que nas obras de espírito, como na mecânica, ganha-se em força o que se perde em tempo.

Mas, para não me afastar do meu tema, repetirei então que, se a atenção mais penosa é aquela que supõe a comparação dos objetos que nos são pouco familiares, e se essa atenção é precisamente do tipo da exigida pela aprendizagem das línguas, todos os homens sendo capazes de aprender sua língua, todos conseqüentemente estão dotados de uma força e uma continuidade de atenção suficientes para elevar-se ao nível de homens ilustres.

Só me resta, como última prova desta verdade, lembrar aqui que o erro — como disse no meu primeiro discurso —, sempre acidental, não é nada inerente à natureza particular de certos espíritos; que todos os nossos juízos falsos são o efeito ou das nossas paixões ou da nossa ignorância; donde se segue que todos os homens são dotados pela natureza de um espírito igualmente justo; e que, ao lhes serem apresentados os mesmos objetos, todos apresentariam a seu respeito os mesmos juízos. Ora, como esta expressão de *espírito justo,* tomada na sua significação extensa, abrange todas as espécies de espírito, o resultado do que disse acima é que todos os homens que chamo bem organizados, tendo nascido com o espírito justo, têm em si o poder físico de se elevar às mais altas idéias. [28]

Mas, replicar-se-á, por que então se vêem tão poucos homens ilustres? É que o estudo é uma pequena fadiga; para vencer o desgosto do estudo, é preciso, como já insinuei, estar animado por uma paixão.

[28] É preciso sempre tornar a lembrar, como o disse no meu segundo Discurso, que as idéias não são, em si, nem altas, nem grandes, nem pequenas; que amiúde a descoberta de uma idéia que se chama pequena não supõe menos espírito que a descoberta de uma grande; que é preciso algumas vezes o mesmo para apreender sutilmente o ridículo de um homem que para perceber o vício de um governo; e que, se damos, de preferência, o nome de grandes às descobertas do último tipo é que só designamos com os epítetos de *altas, grandes* e *pequenas* as idéias geralmente mais ou menos interessantes. (N. do A.)

Na primeira adolescência, o temor dos castigos basta para forçar os jovens ao estudo; mas, numa idade mais avançada, em que não se experimentam os mesmos tratamentos, é preciso então, para expor-se à fadiga da aplicação, tomar-se de uma paixão tal como, por exemplo, o amor à glória. A força de nossa atenção é então proporcional à força de nossa paixão. Consideremos as crianças: se fazem, em sua língua natural, progressos menos desiguais do que numa língua estrangeira, é que aí são animadas por necessidades quase semelhantes, isto é, pela gulodice, pelo amor à brincadeira e pelo desejo de fazer conhecer os objetos de seu amor e de sua aversão. Ora, necessidades quase semelhantes devem produzir efeitos quase iguais. Ao contrário, como os progressos numa língua estrangeira dependem do método de que os mestres se servem e do temor que inspiram a seus alunos e do interesse que os pais têm pelos estudos de seus filhos, constata-se que, dependendo o progresso de causas tão variadas, que agem e se combinam tão diversamente, devem por essa razão ser extremamente desiguais. De onde concluo que a grande desigualdade de espírito que se observa entre os homens talvez dependa do desejo desigual que têm de se instruir. Mas, dir-se-á, esse desejo é o efeito de uma paixão. Ora, se devemos apenas à natureza a maior ou menor força de nossas paixões, segue-se que o espírito deve, por conseguinte, ser considerado como um dom da natureza.

É a este ponto, verdadeiramente delicado e decisivo, que se reduz toda essa questão. Para resolvê-la, é preciso conhecer as paixões e os seus efeitos e entrar num exame profundo e pormenorizado a esse propósito.

Capítulo V

Das forças que agem sobre nossa alma

Somente a experiência pode mostrar-nos quais são essas forças. Ela faz-nos ver que a preguiça é natural no homem, que a atenção o cansa e o aflige, que ele gravita, sem cessar, em direção do repouso, como os corpos em direção de um centro, que, atraído constantemente para esse centro, ele aí se teria fixamente atado, se não fosse, a cada instante, empurrado por duas espécies de forças, que nele contrabalançam as da preguiça e da inércia e que lhe são comunicadas, uma pelas paixões fortes outra pelo ódio ao tédio.

O tédio é, no universo, um motor mais geral e mais potente do que se imagina. De todas as dores, sem dúvida, é a menor; mas, enfim, é uma delas. O desejo da felicidade levar-nos-á sempre a considerar a ausência do prazer como um mal. Quereríamos que o intervalo necessário que separa os prazeres vivos, sempre ligados à satisfação das necessidades físicas, fosse preenchido por algumas dessas sensações que são sempre agradáveis quando não são dolorosas. Desejaríamos, portanto, ser a cada instante advertidos de nossa existência, por impressões sempre novas, porque cada uma dessas advertências

é para nós um prazer. É por isso que o selvagem, desde que satisfez as suas necessidades, corre para a margem de um rio, onde a sucessão rápida das ondas, que se chocam umas às outras, provoca nele, a cada instante, impressões novas; é por isso que preferimos a visão dos objetos em movimento à dos objetos em repouso; é por isso que se diz proverbialmente: "O fogo faz companhia", isto é, arranca-nos do tédio.

É essa necessidade de movimentar-se e a espécie de inquietude que a ausência de impressão produz na alma que contêm, em parte, o princípio da inconstância e da perfectibilidade do espírito humano e que, forçando-o a agitar-se em todos os sentidos, deve, após a revolução de uma infinidade de séculos, inventar, aperfeiçoar as artes e as ciências e, enfim, trazer a decadência do gosto.

Com efeito, se as impressões nos são tanto mais agradáveis quanto mais vivas e se a duração de uma mesma impressão enfraquece a sua vivacidade, devemos, pois, ser ávidos dessas impressões novas, que produzem em nossa alma o prazer da surpresa. Os artistas, preocupados em nos agradar e em excitar em nós essas espécies de impressões, devem portanto, depois de ter, em parte, desposado as combinações do belo, substituí-lo pelo singular, que preferimos ao belo, porque nos provoca uma impressão mais nova e, por conseguinte, mais viva. Eis aí, nas nações civilizadas, a causa da decadência do gosto.

Para conhecer ainda melhor tudo o que o ódio ao tédio provoca em nós e qual é, algumas vezes, a atividade desse princípio, lance-se sobre os homens um olhar observador e sentir-se-á que é o temor do tédio que faz a maioria deles agir e pensar; que é para fugir ao tédio que, correndo o risco de receber impressões demasiado fortes e, por conseguinte, desagradáveis, os homens procuram com o maior empenho tudo o que possa movimentá-los fortemente; que é esse desejo que faz o povo correr às execuções e as pessoas mundanas ao teatro; que é esse mesmo motivo que, numa devoção triste, e até nos exercícios austeros da penitência, faz as velhas mulheres freqüentemente procurarem um remédio para o tédio: pois Deus, que, por todas as espécies de meios, procura reconduzir a si o pecador, em relação a elas serve-se ordinariamente do tédio.

Mas é sobretudo nos séculos em que as grandes paixões são encarceradas, seja pelos costumes, seja pela forma do governo, que o tédio desempenha o seu maior papel: torna-se então o móvel universal.

Nas cortes, ao redor do trono, é o temor do tédio, unido ao mais débil grau de ambição, que faz de cortesãos ociosos pequenos ambiciosos, que lhes faz promover pequenas intrigas, pequenas cabalas, pequenos crimes, para obter pequenos postos proporcionais à pequenez de suas paixões; que faz Sejanos e nunca Otávios; mas que, aliás, basta para elevar-se a esses postos onde se desfruta, na verdade, do privilégio de ser insolente, mas que se procura em vão um abrigo contra o tédio.

Tais são, se ouso dizê-lo, as forças ativas e as forças de inércia que

agem sobre nossa alma. É para obedecer a essas duas forças contrárias que, em geral, desejamos ser movimentados, sem dar-nos ao trabalho de nos movimentar; é por essa razão que quereríamos tudo saber, sem dar-nos ao trabalho de aprender; é por isso que, mais dóceis à opinião do que à razão que, em todos os casos, nos imporia a fadiga do exame, os homens, entrando no mundo, aceitam indiferentemente todas as idéias verdadeiras ou falsas que se lhes apresente [29] e por isso, enfim, que, levado pelo fluxo e refluxo dos pré-juízos, ora para a sabedoria, ora para a loucura, razoável ou louco por acaso, o escravo da opinião é igualmente insensato aos olhos do sábio, seja porque mantém uma verdade, seja porque antecipa um erro. É um cego que nomeia, por acaso, a cor que se lhe apresenta.

Vê-se portanto que são as paixões e o ódio ao tédio que comunicam à alma o seu movimento, que a arrancam da tendência que ela tem naturalmente para o repouso e que a fazem superar essa força de inércia a que ela está sempre pronta a ceder.

Por mais certa que pareça esta proposição, tanto em moral como em física, é sempre sobre fatos que é preciso estabelecer opiniões; vou, nos capítulos seguintes, provar, por exemplos, que são unicamente as paixões fortes que levam à execução dessas ações corajosas e à concepção dessas grandes idéias que constituem o deslumbramento e a admiração de todos os séculos.

CAPÍTULO VI

Do poder das paixões

As paixões são na moral o que o movimento é na física: cria, destrói, conserva, anima tudo; sem ele, só há morte. São elas também que vivificam o mundo moral. É a avareza que guia os navios através dos desertos do oceano; o orgulho que preenche os vales, aplaina as montanhas, abre estradas através dos rochedos, eleva as pirâmides de Mênfis, cava o lago de Moeris e funda o colosso de Rodes. O amor apontou, diz-se, o lápis do primeiro desenhista. Num país em que a revelação ainda não havia penetrado, foi ainda o amor que, para afogar a dor de uma viúva desolada pela morte de seu jovem esposo, mostrou-lhe o sistema da imortalidade da alma. Foi o entusiasmo pelo reconhecimento que colocou entre os deuses os benfeitores da humanidade e que também inventou as falsas religiões e as superstições, visto que nem todas

29 A credulidade nos homens é, em parte, o resultado de sua preguiça. Tem-se o hábito de acreditar uma coisa absurda. Supõe-se a sua falsidade, mas, para se assegurar plenamente disto, seria preciso se expor à fadiga do exame; queremos nos poupar a isto, e preferimos acreditar a examinar. Ora, nessa situação da alma, provas convincentes da falsidade de uma opinião nos parecem sempre insuficientes. Não existem então raciocínios ou histórias ridículas a que não se dê fé. (N. do A.)

tiveram a sua fonte em paixões tão nobres quanto o amor e o reconhecimento.

É portanto às paixões fortes que se devem a invenção e as maravilhas das artes; deve-se considerá-las, pois, como o germe produtor do espírito e o motor poderoso que leva os homens às grandes ações. Mas, antes de ir adiante, devo fixar a idéia que vinculo a esse termo *paixão forte*. Se a maioria dos homens fala sem se entender, é na obscuridade das palavras que é preciso deter-se; é a esta causa que se pode atribuir a prolongação do milagre da torre de Babel.

Entendo por esse termo *paixão forte* uma paixão cujo objeto é tão necessário à nossa felicidade que a vida nos seria insuportável sem a possessão desse objeto. Esta é a idéia que Omar fazia das paixões, quando dizia: "Quem quer que sejas, se, amante da liberdade, quiseres ser rico sem bens, poderoso sem súditos, súdito sem senhor, e ousar desprezar a morte, os reis tremerão diante de ti; somente tu não temerás ninguém".

Com efeito, são unicamente as paixões que, levadas a esse grau de força, podem executar as maiores ações e afrontar os perigos, a dor, a morte e o próprio céu.

(. . .)

As paixões devem ser consideradas como o germe produtor do espírito: são elas que, mantendo uma perpétua fermentação das nossas idéias, fecundam em nós essas mesmas idéias que, estéreis em almas frias, seriam semelhantes à semente lançada na pedra.

São as paixões que, fixando fortemente nossa atenção no objeto de nossos desejos, fazem-nos considerá-lo sob aspectos desconhecidos dos outros homens, que, por conseguinte, concebem e executam os heróis dessas empresas ousadas que, até o momento em que o êxito venha provar a sua sabedoria, parecem loucos, e devem realmente parecer como tais à multidão.

Eis aí por que, diz o Cardeal de Richelieu, a alma fraca encontra impossibilidade no projeto mais simples, enquanto o maior parece fácil à alma forte: diante desta, as montanhas abaixam-se, enquanto aos olhos daquela as colinas metamorfoseiam-se em montanhas.

Com efeito, são as paixões fortes que, mais esclarecidas do que o bom senso, podem ensinar-nos a distinguir o extraordinário do impossível, que quase sempre as pessoas sensatas confundem, porque, não sendo de modo algum animadas por paixões fortes, essas pessoas sensatas sempre são apenas homens medíocres: proposição que vou provar, para fazer sentir toda a superioridade do homem passional sobre os outros homens e mostrar que realmente só as grandes paixões podem criar os grandes homens.

CAPÍTULO IX

Da origem das paixões

A conclusão geral do que eu disse sobre as paixões é de que só a sua força pode contrabalançar em nós a força da preguiça e da inércia, nos arrancar do repouso e da estupidez em direção aos quais gravitamos incessantemente, e nos prover enfim daquela continuidade de atenção à qual se liga a superioridade do talento.

Mas, dir-se-á, não teria a natureza dado aos diferentes homens disposições desiguais ao espírito, acendendo nuns paixões mais fortes do que noutros? A esta questão responderei que se, para sobressair num gênero não é necessário — como o provei mais acima — dedicar-lhe o máximo de aplicação que se pode dar; não é necessário também, para ilustrar-se nesse mesmo gênero, ser animado pela mais viva paixão, mas apenas pelo grau de paixão suficiente para nos deixar atentos. De resto, é bom observar que, em questão de paixões, os homens talvez não difiram tanto entre si como se imagina. Para saber se a natureza nesse respeito distribuiu tão desigualmente seus dons, é necessário examinar se todos os homens são sucetíveis a paixões, e, para este fim, voltar à sua origem.[30]

Para atingir-se esse conhecimento, é preciso distinguir duas espécies de paixões.

Há aquelas que nos são dadas imediatamente pela natureza; há também as que devemos apenas ao estabelecimento das sociedades. Para saber qual dessas duas diferentes espécies de paixões produz a outra, transportemo-nos em espírito aos primeiros dias do mundo. Ver-se-á então a natureza, pela sede, fome, frio e calor, advertir o homem de suas necessidades e ligar uma infinidade de prazeres e de penas à satisfação ou à privação dessas necessidades; ver-se-á aí o homem capaz de receber impressões de prazer e de dor e nascer, por assim dizer, com o amor por um e o ódio pela outra. Tal é o homem ao sair das mãos da natureza.

Ora, nesse estado, a inveja, o orgulho, a avareza, a ambição ainda não existiam para ele; unicamente sensível ao prazer e à dor física, ignorava todas essas penas e esses prazeres factícios que obtemos com as paixões que acabo de nomear. Paixões semelhantes não nos são dadas, portanto, imediatamente pela natureza; mas a sua existência, que supõe a das sociedades, supõe ainda em nós o germe escondido dessas mesmas paixões. É por isso que, se a natureza

30 Na edição original, o capítulo 9 tem início com o parágrafo seguinte, sendo que os dois parágrafos acima terminam o capítulo anterior. Estão incluídos aqui para manter a continuidade do argumento. (N. do E.)

nos dá, ao nascer, apenas necessidades, é nas nossas necessidades e nos primeiros desejos que é preciso buscar a origem dessas paixões factícias, que não podem nunca ser mais do que um desenvolvimento da faculdade de sentir.

Parece que, no universo moral como no universo físico, Deus colocou apenas um único princípio, segundo o qual tudo o que foi, o que é e o que será, é apenas um desenvolvimento necessário.

Disse ele à matéria: Eu te dou força. Logo, os elementos, submetidos às leis do movimento, mas errantes e confundidos nos desertos do espaço, formaram mil reuniões monstruosas, produziram mil caos diversos, até que, enfim, se colocaram no equilíbrio e na ordem física em que se supõe agora o universo organizado.

Parece que paralelamente ele disse ao homem: Eu te dou sensibilidade; é por ela que, cego instrumento de minhas vontades, incapaz de conhecer a profundeza de meus pensamentos, deves, sem sabê-lo, cumprir todos os meus desígnios. Coloco-te sob a guarda do prazer e da dor; um e outra vigiarão teus pensamentos, tuas ações; engendrarão tuas paixões; excitarão tuas aversões, tuas amizades, tuas ternuras, teus furores; acenderão teus desejos, teus medos, tuas esperanças; desvendar-te-ão verdades; mergulhar-te-ão em erros; e, depois de ter-te feito criar mil sistemas absurdos e diferentes de moral e de legislação, mostrar-te-ão um dia os princípios simples a cujo desenvolvimento se vincula a ordem e a felicidade do mundo moral.

Com efeito, suponhamos que o céu anime de repente vários homens; a sua primeira ocupação será satisfazer as suas necessidades.

(. . .)

Produzindo as terras, pela diferença de sua natureza e de sua cultura, diferentes frutos, os homens farão trocas entre si, sentirão a vantagem que haveria numa convenção de troca geral que representasse todas as mercadorias, e escolherão, para tanto, alguns mariscos ou alguns metais. Quando as sociedades chegarem a esse ponto de perfeição, então toda igualdade entre os homens estará rompida: distinguir-se-ão superiores e inferiores; então esses termos *bem* e *mal,* criados para exprimir as sensações de prazer ou de dor físicas que recebemos dos objetos exteriores, estender-se-ão, de modo geral, a tudo o que pode oferecer-nos uma ou outra dessas sensações, aumentá-las ou diminuí-las; tais são as riquezas e a indigência; então as riquezas e as honras, pelas vantagens que a elas se vinculam, tornar-se-ão o objeto geral do desejo dos homens. Daí nascerão, de acordo com a forma diferente dos governos, paixões criminosas ou virtuosas, tais como a inveja, a avareza, o orgulho, a ambição, o amor à pátria, a paixão da glória, a magnanimidade e mesmo o amor que, *sendo-nos* dado pela natureza apenas como uma necessidade, tornar-se-á, confundindo-se com a vaidade, uma paixão factícia, que será, como as outras, somente um desenvolvimento da sensibilidade física.

Por mais certa que seja essa conclusão, existem poucos homens que concebem nitidamente as idéias de que ela resulta. Aliás, reconhecendo que as nossas paixões têm originariamente a sua fonte na sensibilidade física, poder-se-ia

crer ainda que, no estado em que se encontram as nações civilizadas, essas paixões existem independentemente da causa que as produziu. Vou, portanto, seguindo a metamorfose das penas e dos prazeres físicos em penas e prazeres factícios, mostrar que, em paixões, tais como a avareza, a ambição, o orgulho, a amizade, cujo objeto não parece fazer parte dos prazeres dos sentidos, é, no entanto, sempre a dor e o prazer físico que buscamos ou de que fugimos.

CAPÍTULO X

Da avareza

O ouro e a prata podem ser considerados matérias agradáveis à vista. Mas, se, pela posse deles, se desejasse apenas o prazer produzido por seu brilho e sua beleza, o avaro se contentaria com a livre contemplação das riquezas amontoadas no tesouro público. Ora, como essa visão não satisfaria sua paixão, é preciso que o avaro, seja de que tipo for, ou deseje as riquezas como troca de todos os prazeres, ou como a isenção de todas as dificuldades ligadas à indigência.

Este princípio posto, afirmo que sendo o homem, por natureza, sensível apenas aos prazeres dos sentidos, esses prazeres constituem por conseguinte o único objeto de seus desejos. A paixão pelo luxo e pela magnificência nas equipagens, festas e mobiliários é pois uma paixão factícia, produzida necessariamente pelas necessidades físicas ou do amor ou da mesa. Com efeito, que prazeres reais esse luxo e essa magnificência proporcionariam ao avaro voluptuoso, se não os considerasse como um meio ou de agradar às mulheres, se as aprecia, e de obter-lhes favores, ou de impô-los aos homens, e de os forçar, pela esperança confusa de uma recompensa, a afastar dele todas as dificuldades e a reunir à sua volta todos os prazeres?

Nesses avaros voluptuosos, que não merecem propriamente o nome de avaros, a avareza é portanto o efeito imediato do medo da dor e do amor pelo prazer físico. Mas, dir-se-á, de que modo esse mesmo amor pelo prazer ou esse mesmo medo da dor podem animar os verdadeiros avaros, esses avaros desafortunados que nunca trocam seu dinheiro por prazeres? Se eles passam sua vida na privação do necessário e se exageram para si mesmos e para os outros o prazer atribuído à posse do ouro é para se inquietar com uma infelicidade que ninguém quer nem deve lastimar.

Por mais surpreendente que seja a contradição que se encontra entre sua conduta e os motivos que os fazem agir, procurarei descobrir a causa que, fazendo-os desejar incessantemente o prazer, deve sempre privá-los dele.

Observarei primeiro que essa forte avareza se origina num temor excessivo e ridículo, tanto da possibilidade da indigência como dos males a ela ligados. Os avaros são bastante semelhantes aos hipocondríacos, que vivem em perpétuos

sobressaltos, que vêem em toda parte perigos, e temem que tudo que deles se aproxima os despedace.

É entre as pessoas nascidas na miséria que se encontram mais comumente esses grandes avaros; experimentaram em si mesmos os males que a pobreza acarreta: por isso sua loucura, a esse respeito, é mais perdoável do que o seria em homens nascidos na abundância, entre os quais quase só se encontram avaros ou voluptuosos.

Para mostrar como, nos primeiros, o medo de faltar o necessário os força sempre a privar-se dele, suponhamos que, oprimido pelo fardo da miséria, alguém conceba o projeto de livrar-se dele. Concebido o projeto, a esperança vem logo vivificar sua alma prostrada pela miséria; ela lhe devolve a atitude, fá-lo procurar protetores, prende-o na antecâmara de seus patrões, força-o a se intrigar junto aos ministros, a arrojar-se aos pés dos poderosos e a se dedicar enfim ao mais triste tipo de vida até que tenha obtido algum lugar que o ponha ao abrigo da miséria. Tendo chegado a esse estado, constituirá o prazer o único objeto de sua procura? Num homem que, por minha suposição, for de caráter tímido e desconfiado, a lembrança viva dos males que experimentou deve primeiramente inspirar-lhe o desejo de subtrair-se a ela, e determiná-lo, por essa razão, a se recusar até as necessidades das quais, pela pobreza, adquiriu o hábito de privar-se. Uma vez acima da necessidade, se esse homem atinge então a idade de trinta e cinco ou quarenta anos, se o amor pelo prazer, cuja vivacidade se embota a cada instante, se faz sentir menos vivamente em seu coração, que fará então? Mais exigente em prazeres, se aprecia as mulheres, ser-lhe-ão necessárias as mais belas e cujos favores sejam os mais caros. Quererá então adquirir novas riquezas para satisfazer seus novos gostos: ou, durante o tempo que empregar nessa aquisição, se a desconfiança e a timidez, que crescem com a idade, e que se podem encarar como efeito do sentimento de nossa fraqueza, lhe demonstram que, em matéria de riqueza, *bastante* nunca é bastante; e se sua avidez se encontra em equilíbrio com seu amor pelos prazeres, será então submetido a duas atrações diferentes: para obedecer a uma e outra, esse homem, sem renunciar ao prazer, estabelecerá a si mesmo que deve, pelo menos, adiar-lhe o desfrute para quando, possuidor de maiores riquezas, puder, sem medo do futuro, ocupar-se inteiramente de seus prazeres presentes. No novo intervalo de tempo que levar para acumular esses novos tesouros, se a idade o torna absolutamente insensível ao prazer, mudará ele seu gênero de vida? Renunciará a hábitos que a incapacidade de contrair novos lhe tornou caros? Não, provavelmente; e satisfeito, contemplando seus tesouros, da possibilidade dos prazeres trocada pelas riquezas, esse homem, para evitar as fadigas físicas do tédio, se entregará inteiramente a suas ocupações ordinárias. Tornar-se-á mesmo tanto mais avaro na velhice quanto mais o hábito de juntar, não sendo mais contrabalançado pelo desejo de usufruir, for, ao contrário, sustentado pelo temor maquinal que a velhice sempre tem da privação.

A conclusão deste capítulo é que o medo excessivo e o ridículo dos males atribuídos à indigência são a causa da aparente contradição que se nota entre a

conduta de certos avaros e os motivos que os movem. Eis como, desejando sempre o prazer, a avareza pode sempre privá-los dele.

CAPÍTULO XI

Da ambição

O crédito atribuído aos altos postos pode, assim como as riquezas, poupar-nos penas, proporcionar-nos prazeres e, por conseguinte, ser considerado como uma troca. Pode-se, portanto, aplicar à ambição o que disse a respeito da avareza.

Entre os povos selvagens, cujos chefes ou reis têm um único privilégio: o de serem alimentados e vestidos com a caça que, para eles, fazem os guerreiros da nação, o desejo de prover às próprias necessidades cria ambiciosos.

Na Roma nascente, quando se atribuía como única recompensa às grandes ações a extensão de terreno que um romano podia arar e roçar num dia, esse motivo bastava para criar heróis.

O que afirmo de Roma, afirmo-o de todos os povos pobres; o que origina, entre eles, ambiciosos é o desejo de subtrair-se à fadiga e ao trabalho. Ao contrário, nas nações opulentas, onde todos os que pretendem os altos postos estão providos das riquezas necessárias para satisfazerem não só as necessidades mas ainda as comodidades da vida, é quase sempre o amor ao prazer que dá origem à ambição.

Mas, dir-se-á, a púrpura, as tiaras e, de modo geral, todas as marcas de honra não provocam em nós nenhuma impressão física de prazer: a ambição não se funda, pois, nesse amor ao prazer, mas no desejo da estima e dos respeitos; ela não é, portanto, o efeito da sensibilidade física.

Se o desejo das grandezas, responderei, só fosse aceso pelo desejo da estima e da glória, só surgiriam ambiciosos em repúblicas tais como as de Roma e de Esparta, onde as dignidades manifestavam comumente grandes virtudes e grandes talentos de que eram a recompensa. Nestes povos, a posse das dignidades podia lisonjear o orgulho, uma vez que assegurava a um homem a estima de seus concidadãos; uma vez que esse homem, tendo sempre grandes empreendimentos para executar, podia olhar os altos postos como meios de tornar-se ilustre e provar a sua superioridade sobre os outros. Ora, o ambicioso persegue, do mesmo modo, as grandezas nos séculos em que elas são as mais aviltadas pela escolha dos homens, que neles são educados e, por conseguinte, no tempo mesmo em que sua posse é menos lisonjeira. A ambição não se funda portanto no desejo da estima. Em vão dir-se-ia que o ambicioso pode enganar-se a esse respeito: os sinais de consideração com que ele é prodigalizado advertem-no a cada instante de que é ao cargo e não a ele que se honra. Sente que a consideração de que goza não é de modo algum pessoal, esvanecendo-se com

a morte ou desgraça de seu senhor; que a própria velhice do príncipe basta para destruí-la; que então os homens, elevados aos altos cargos, estão ao redor do soberano como essas nuvens de ouro que assistem ao pôr do sol e cujo esplendor se obscurece e desaparece na medida em que o astro mergulha no horizonte. Ele ouviu dizer mil vezes e ele mesmo repetiu mil vezes que o mérito não implica as honras; que a promoção às dignidades não é, aos olhos do público, a prova de um mérito real; que é, ao contrário, quase sempre considerada como o preço da intriga, da baixeza e da importunação. Se disso ainda duvida, que abra a história, e sobretudo a de Bizâncio: aí verá que um homem pode estar, ao mesmo tempo, revestido de todas as honras do império e coberto do desprezo de todas as nações. Mas suponho que, confusamente ávido de estima, o ambicioso imagina procurar essa estima apenas nos altos postos: é fácil mostrar que esse não é o verdadeiro motivo que o impulsiona; e que se ilude, a esse respeito, uma vez que não se deseja, como provarei no capítulo referente ao orgulho, a estima pela própria estima, mas pelas vantagens que proporciona. O desejo das grandezas não é, portanto, de modo algum o resultado do desejo da estima.

A que atribuir, pois, o ardor com que se buscam as dignidades? A exemplo desses jovens ricos, que só gostam de mostrar-se em público numa comitiva lesta e brilhante, por que o ambicioso só quer aparecer decorado com alguns sinais de honra? É que ele considera essas honras como um intermediário que anuncia aos homens a sua independência, o poder que tem de, à sua vontade, tornar muitos dentre eles felizes ou infelizes, e o interesse que todos têm em merecer sempre um favor proporcional aos prazeres que lhes poderão proporcionar.

Mas, dir-se-á, não seria antes do respeito e da adoração dos homens que o ambicioso tem ciúmes? De fato, é o respeito dos homens que ele deseja; mas por que o deseja? Nas homenagens que se fazem aos grandes, não é o gesto do respeito que lhes agrada; se esse gesto fosse agradável, por si mesmo, não haveria homem rico que, sem sair de casa e sem correr atrás das dignidades, não pudesse alcançar tal felicidade. Para se satisfazer, alugaria uma dúzia de carregadores, os cobriria de vestes magníficas, sarapintando-os com todos os cordões da Europa, dispondo-os pela manhã em sua antecâmara para virem todos os dias pagar à sua vaidade um tributo de incenso e de respeitos.

A indiferença das pessoas ricas para com essa espécie de prazer prova que não se ama absolutamente o respeito como respeito, mas como uma confissão de inferioridade da parte dos outros homens, como um penhor de sua disposição favorável para conosco, de sua solicitude em nos evitar dificuldades e em nos proporcionar prazeres.

O desejo das grandezas baseia-se pois apenas no medo da dor ou no amor do prazer. Se esse desejo não tivesse aí sua fonte, haveria algo mais fácil que desiludir o ambicioso? Ó tu — dir-lhe-íamos — que morres de inveja contemplando o fausto e a pompa dos altos postos, ousa elevar-te a um orgulho mais nobre; e o brilho deles cessará de se impor a ti. Imagina, por um momento,

que não és menos superior aos outros homens do que os insetos lhes são inferiores; então só verás, nos cortesãos, abelhas que zumbem à volta de sua rainha; o próprio cetro não te parecerá mais do que uma *gloríola.*

Por que os homens nunca prestarão ouvidos a discursos como este? terão sempre pouca consideração para com aqueles que quase nada podem e preferirão sempre os altos postos aos grandes talentos? É que as grandezas são um bem, e podem, assim como as riquezas, ser consideradas como a troca de uma infinidade de prazeres. Por isso são buscadas com tanto mais ardor quanto maior for o poder que puderem nos dar sobre os homens e, por conseguinte, nos trazer mais vantagens.

(. . .)

A conclusão deste capítulo é a de que o desejo das grandezas é sempre o resultado do temor da dor ou de amor dos prazeres dos sentidos, aos quais se reduzem necessariamente todos os outros. Aqueles que dão o poder e a consideração não são propriamente prazeres: recebem esse nome apenas porque a esperança e os meios de buscar prazeres são já prazeres: prazeres que devem sua existência apenas à dos prazeres físicos. [31]

Eu sei que, nos projetos, empreendimentos, empreitadas, nas virtudes e na pompa deslumbrante da ambição, dificilmente se percebe a obra da sensibilidade física. Como nessa orgulhosa ambição que, com o braço fumegante de carnificina, se assenta em meio dos campos de batalha sobre um montão de cadáveres, e bate, em sinal de vitória, suas asas nauseantes de sangue; como, digo eu, na ambição assim figurada, reconhecer a filha da voluptuosidade? Como imaginar que, através dos perigos, as fadigas e os trabalhos da guerra, é a volúpia que se persegue? No entanto é só ela, respondo, que, sob o nome de libertinagem, recruta os exércitos de quase todas as nações. Amam-se os prazeres e, por conseguinte, os meios de alcançá-los :os homens desejam pois tanto as riquezas como as dignidades. Desejariam, ademais, fazer fortuna num dia, e a preguiça inspira-lhes esse desejo: ora, a guerra, que promete a pilhagem das cidades ao soldado e honras ao oficial, lisonjeia, a esse respeito, sua preguiça assim como sua impaciência.

31 Para provar que não são os prazeres físicos que nos levam à ambição, talvez se diga que é comumente o vago desejo da felicidade que nos induz a segui-los. Mas, respondo, o que é o vago desejo da felicidade? É um desejo que não se refere a nenhum objeto em particular: ora, eu pergunto se o homem que, sem amar nenhuma mulher em particular, ama em geral todas as mulheres não é animado pelo desejo dos prazeres físicos. Todas as vezes que se pretender dar-se ao trabalho de analisar o sentimento vago do amor à felicidade, se encontrará sempre o prazer físico no fundo do crisol. Se existe ambicioso ou avaro que não seja absolutamente ávido de dinheiro, se o dinheiro não fosse ou a troca dos prazeres ou o meio de escapar à dor física, ele não desejaria o dinheiro numa cidade como a Lacedemônia, em que o dinheiro não teria nenhum valor. (N. do A.)

Capítulo XIII

Do orgulho

O orgulho não passa em nós do sentimento verdadeiro ou falso de nossa excelência: sentimento que, dependendo da comparação vantajosa que se faz de si com os outros, supõe, como conseqüência, a existência dos homens, e mesmo o estabelecimento das sociedades.

O sentimento do orgulho não é pois inato, como o do prazer e o da dor. O orgulho é portanto apenas uma paixão factícia que supõe o conhecimento do belo e do excelente. Ora, o excelente ou o belo são apenas aquilo que a maior parte dos homens sempre considerou, estimou e honrou como tal. A idéia da estima precedeu portanto a idéia do estimável. É verdade que essas duas idéias deveriam logo confundir-se. Por isso o homem que é animado pelo nobre e soberbo desejo de se agradar a si mesmo, e que, contente com sua própria estima, se julga indiferente à opinião geral, é nesse ponto enganado por seu próprio orgulho e toma em si mesmo o desejo de ser estimado como o desejo de ser estimável.

O orgulho não pode efetivamente ser jamais senão um desejo secreto e disfarçado da estima pública.

(. . .)

A conclusão deste capítulo é a de que só se deseja ser estimável para ser estimado, e que só se deseja a estima dos homens para gozar o prazer atribuído a essa estima: o amor à estima não é pois nada mais que o amor disfarçado ao prazer. Ora, só existem duas espécies de prazer: uns são os prazeres dos sentidos; os outros são os meios de adquirir esses mesmos prazeres, meios que se ordenaram na classe dos prazeres porque a esperança de um prazer é um começo de prazer, prazer que, entretanto, só existe quando essa esperança pode se realizar. A sensibilidade física é portanto o germe produtivo do orgulho e de todas as outras paixões, entre as quais incluo a amizade que, mais independente, aparentemente, do prazer dos sentidos, merece ser examinada para confirmar, por esse último exemplo, tudo o que eu disse acerca da origem das paixões.

Capítulo XIV

Da amizade

Amar é ter necessidade. Se não existe necessidade, não existe amizade: seria um efeito sem causa. Os homens não possuem todos as mesmas necessi-

dades; a amizade é pois, entre eles, fundada sobre motivos diferentes. Uns têm necessidade de prazer ou de dinheiro, outros de crédito, estes de conversar, aqueles de confiar suas dificuldades. Por conseguinte, há amigos de prazer, de dinheiro, [32] de intriga, de espírito e de infelicidade. Nada mais útil que considerar a amizade sob este prisma, e ter idéias claras a respeito dela.

Em amizade, como em amor, freqüentemente criam-se romances: procura-se em toda parte o herói; julgamos a todo momento que o encontramos; penduramo-nos no primeiro que surge; amamo-lo enquanto o conhecemos pouco, apesar da curiosidade que temos de conhecê-lo. A curiosidade é satisfeita; ficamos aborrecidos: não encontramos absolutamente o herói de nosso romance. É assim que nos tornamos suscetíveis de paixonite, mas incapazes de amizade. No próprio interesse da amizade, é preciso portanto ter uma idéia clara a seu respeito.

Confesso que, considerando-a como uma necessidade recíproca, não nos podemos ocultar que, num longo espaço de tempo, é muito difícil que a mesma necessidade e por conseguinte a mesma amizade [33] subsista entre dois homens. Por isso, nada de mais raro que as amizades antigas.

É muito difícil ter idéias claras a respeito da amizade. Tudo que nos cerca procura nos enganar sobre o assunto. Existem homens que, para se acharem mais estimáveis aos próprios olhos, exageram para si mesmos os seus sentimentos relativamente a seus amigos, fazem da amizade descrições romanescas e persuadem-se de sua realidade, até que as circunstâncias, desiludindo a eles e a seus amigos, lhes ensinam que eles não amavam tanto quanto pensavam.

[32] As pessoas *têm se matado* até hoje de repetir, umas após outras, que não se devem considerar como amigos aqueles cuja amizade interessada só nos estima por causa de nosso dinheiro. Essa espécie de amizade não é, sem dúvida, a mais lisonjeira, mas nem por isso é menos real. Os homens apreciam, por exemplo, num inspetor-geral, o poder que ele tem de obrigar. Na maior parte dentre eles, o amor pela pessoa se identifica com o amor pelo dinheiro. Por que se recusaria o nome de amizade a essa espécie de sentimento? Não somos amados por nós mesmos mas sempre por alguma coisa; e esta vale tanto quanto outra. Um homem está enamorado de uma mulher: pode-se dizer que ele não a ama porque é unicamente a beleza de seus olhos ou de sua tez que ele ama nela? Mas, dir-se-á, assim que o homem rico cai na miséria deixa-se de apreciá-lo. Sim, sem dúvida, mas é só a bexiga desfigurar uma mulher que geralmente se romperá com ela, e essa ruptura não prova que não a amávamos quando ela era bela. Se um amigo em quem tínhamos a maior confiança, e cuja alma, espírito e caráter estimamos ao máximo, se torna de repente cego, surdo e mudo, lamentaremos nele a perda de nosso antigo amigo; respeitaremos ainda seu espectro mas, de fato, não mais o amamos porque não foi esse homem que havíamos amado. Um inspetor-geral cai em desgraça: não mais gostamos dele. Trata-se precisamente do homem que se tornou subitamente cego, surdo e mudo. Todavia, não deixa de ser verdade que o homem ávido por dinheiro tenha tido muita ternura por aquele que podia proporcionar-lhe esse dinheiro. Todo aquele que tem essa necessidade de dinheiro é amigo nato do posto de inspetor-geral e daquele que o ocupa. Seu nome pode ser inscrito no inventário dos móveis e utensílios pertencentes a seu cargo. É nossa vaidade que nos faz recusar o nome de amizade à amizade interessada. (N. do A.)

[33] Uma vez que as circunstâncias em que dois amigos devem se encontrar estejam dadas e seus caracteres conhecidos, se eles devem se desentender, não há dúvida que um homem de muito espírito, predizendo o instante em que esses dois homens deixarão de ser úteis um ao outro, não pode calcular o momento de sua ruptura do mesmo modo que o astrônomo calcula o momento do eclipse. (N. do A.)

Esse tipo de gente pretende comumente ter a necessidade de amar e de ser amado vivamente. Ora, como nunca ficamos tão vivamente impressionados pelas virtudes de um homem como nas primeiras vezes que o vemos; como o hábito nos torna insensíveis à beleza, ao espírito e mesmo às qualidades das almas; e que só ficamos enfim fortemente comovidos pelo prazer da surpresa, um homem de espírito dizia, com muita graça, a respeito, que aqueles que querem ser amados tão vivamente[34] devem, em amizade como em amor, ter muitas paixonites e nenhuma paixão; porque os momentos do começo, acrescentava, em ambos os gêneros, constituem sempre os momentos mais vivos e mais ternos.

Do que eu disse resulta que a força da amizade é sempre proporcional à necessidade que os homens têm uns dos outros,[35] e que essa necessidade varia segundo a diferença dos séculos, dos costumes, das formas de governo, das condições e dos caracteres. Mas, dir-se-á, se a amizade supõe sempre uma necessidade, não é pelo menos uma necessidade física. O que é um amigo? um parente de nossa escolha. Deseja-se um amigo para viver, por assim dizer, nele, para expandir nossa alma na sua, e gozar de uma conversação que a confiança torna sempre deliciosa. Essa paixão não se baseia pois nem no medo da dor nem no amor pelos prazeres físicos. Mas, respondo, de que depende o encanto da conversação de um amigo? Do prazer de falar de si mesmo. A sorte nos colocou numa situação conveniente. Isto nos leva a conversar com nosso amigo a respeito dos meios de aumentar nossos bens, nossas honras, nosso crédito e nossa reputação. Caímos na miséria: procuramos com o mesmo amigo os meios de nos subtrairmos à indigência; e sua conversa nos poupa pelo menos na infelicidade o aborrecimento das conversações indiferentes. É portanto sempre de nossas dificuldades ou prazeres que se fala com o amigo. Ora, se não há verdadeiros prazeres nem verdadeiras dificuldades, como o provei anteriormente, a não ser os prazeres e as dificuldades físicas; se os meios de buscá-los são apenas prazeres de esperança, que supõem a existência dos primeiros, e que não passam, por assim dizer, de uma conseqüência; segue-se que a amizade, assim como a avareza, o orgulho, a ambição e as outras paixões, é o efeito imediato da sensibilidade física.

[34] A amizade não é, como o pretendem alguns, um sentimento perpétuo de ternura, porque os homens não fazem nada continuadamente. Entre os amigos mais ternos há momentos de frieza; a amizade é portanto uma sucessão contínua de sentimentos de ternura e de frieza na qual os de frieza são muito raros. (N. do A.)

[35] Se gostássemos de um amigo por ele mesmo, não consideraríamos nunca nada que não fosse seu bem-estar; não lhe censuraríamos o tempo que fica sem nos ver ou nos escrever: aparentemente, diríamos, tem ocupações mais agradáveis e nos felicitaríamos por sua felicidade. (N. do A.)

CAPÍTULO XV

Que o temor das dificuldades ou o desejo dos prazeres físicos podem acender em nós todas as espécies de paixões

(. . .)

A conclusão geral daquilo que disse sobre a origem das paixões é que a dor e o prazer dos sentidos fazem os homens agir e pensar e são os únicos contrapesos que movem o mundo moral.

As paixões são portanto em nós o efeito imediato da sensibilidade física: ora, todos os homens são sensíveis e suscetíveis às paixões; todos, por conseguinte, levam em si mesmos o germe produtivo do espírito. Mas, dir-se-á, se eles são sensíveis, não o são talvez no mesmo grau. Vêem-se por exemplo nações inteiras indiferentes à paixão da glória e da virtude: ora, se os homens não são suscetíveis a paixões tão fortes, nem todos são capazes dessa mesma continuidade de atenção que se deve considerar como a causa da grande desigualdade de suas luzes: donde resulta que a natureza não deu a todos os homens iguais disposições ao espírito.

Para responder a essa objeção não é necessário examinar se todos os homens são igualmente sensíveis: essa questão, talvez mais difícil de resolver do que se imagina, é aliás estranha a meu tema. O que me proponho é examinar se todos os homens não são pelo menos suscetíveis a paixões suficientemente fortes para dotá-los da atenção contínua à qual está ligada a superioridade do espírito.

É com vistas a isto que refutarei primeiramente o argumento extraído da sensibilidade de certas nações às paixões da glória e da virtude; argumento pelo qual se acredita provar que nem todos os homens são suscetíveis a paixões. Afirmo, pois, que a insensibilidade dessas nações não deve de modo algum ser atribuída à natureza, mas a causas acidentais, tais como a forma diferente dos governos.

CAPÍTULO XVI

A que causa se deve atribuir a indiferença de certos povos para com a virtude

Para saber se é da natureza ou da forma particular dos governos que depende a indiferença de certos povos para com a virtude, é preciso primeiro conhecer o homem; penetrar até o abismo do coração humano; lembrar-se que,

tendo nascido sensível à dor e ao prazer, é à sensibilidade física que o homem deve suas paixões, e é a suas paixões que deve todos os seus vícios e todas as virtudes.

Estabelecidos esses princípios, para resolver a questão acima proposta, é preciso examinar a seguir se as mesmas paixões, modificadas de acordo com as diferentes formas de governo, não produziriam em nós os vícios e as virtudes contrárias.

Seja um homem bastante apaixonado pela glória para sacrificar-lhe todas as suas outras paixões: se, pela forma do governo, a glória é sempre o prêmio das ações virtuosas, é evidente que este homem será sempre obrigado à virtude, e que, para dele se fazer um Leônidas, um Horácio Cocles, basta colocá-lo num país e em circunstâncias semelhantes. Mas, dir-se-á, há poucos homens que se elevam a esse ponto de paixão. Por esse motivo, responderei, só o homem fortemente apaixonado penetra até o santuário da virtude. Não é o que acontece com esses homens incapazes de paixões vivas, aos quais denominamos homens de bem. Se, longe desse santuário, esses últimos são entretanto sempre retidos pelos laços da preguiça no caminho da virtude, é que eles não têm a mesma força de afastá-los de si.

A virtude do primeiro é a única virtude esclarecida e ativa: mas ela não cresce ou pelo menos não alcança uma certa altura a não ser nas repúblicas guerreiras, porque é unicamente nesta forma de governo que a estima pública nos eleva mais acima dos outros homens, que ela nos atrai mais o respeito da parte deles; que ela é a mais lisonjeira, a mais desejável, e a mais própria enfim a produzir grandes resultados.

A virtude dos segundos, fundada na preguiça e produzida, se ouso dizê-lo, pela ausência das fortes paixões, é apenas uma virtude passiva que, pouco esclarecida e, por conseguinte, muito perigosa nos altos postos, é, aliás, bastante segura. É comum a todos os que são denominados *honnêtes gens* (pessoas de bem), mais estimáveis pelos males que não praticam do que pelos bens que fazem.

A respeito dos homens apaixonados que citei em primeiro lugar, é evidente que o mesmo desejo de glória, que, nos primeiros séculos da república romana, teria feito Cúrcios e Décios, deve transformá-los em Mários e Otávios nesses momentos de perturbações e de revoluções em que a glória era, como nos últimos tempos da república, unicamente atribuída à tirania e ao poder. E o que digo sobre a paixão pela glória digo também sobre o amor pela consideração, que não passa de um diminutivo do amor pela glória, e o objeto dos desejos daqueles que não podem atingir a fama.

Esse desejo de consideração deve igualmente produzir, em séculos diferentes, vícios e virtudes contrárias. Quando a confiança supera o mérito, esse desejo faz intrigantes e aduladores; quando o dinheiro é mais reverenciado do que a virtude, produz avaros que procuram riquezas com a mesma diligência que os romanos as evitavam, quando era vergonhoso possuí-las: donde eu concluo

que, em costumes e governos diferentes, o mesmo desejo produz Cincinatos, Papírios, Crassos e Sejanos.

A esse respeito quero observar de passagem a diferença que se deve fazer entre os ambiciosos de glória e os ambiciosos de postos ou de riquezas. Os primeiros não podem ser senão grandes criminosos; porque os grandes crimes, pela superioridade dos talentos necessários para executá-los e o grande apreço atribuído ao sucesso, são os únicos a poder iludir bastante a imaginação dos homens a ponto de arrebatar-lhes a imaginação; admiração neles fundada num desejo interior e secreto de se parecer com esses ilustres culpados. Todo homem apaixonado pela glória é, pois, incapaz de todos os pequenos crimes. Se essa paixão faz Cromwell, nunca faz Cartouche. Donde concluo que, exceto as posições raras e extraordinárias em que se encontraram os Silas e o Césares, numa outra posição qualquer, esses mesmos homens, pela própria natureza de suas paixões, teriam permanecido fiéis à virtude; bem diferentes nesse ponto desses intrigantes e desses avaros cuja baixeza e obscuridade de seus crimes os colocam diariamente na circunstância de cometer novos crimes.

Depois de ter mostrado de que maneira a mesma paixão, que nos impele ao amor e à prática da virtude, pode, em épocas e governos diferentes, produzir em nós vícios contrários, tentemos agora aprofundar-nos mais no coração humano, e descobrir por que, seja qual for o governo, o homem, sempre incerto em sua conduta, é, por suas paixões, determinado ora para as boas, ora para as más ações; e por que seu coração é uma arena sempre aberta à luta entre o vício e a virtude.

Para resolver esse problema moral, é preciso procurar a causa da perturbação e do repouso sucessivo da consciência, desses movimentos confusos e diversos da alma, e enfim desses combates interiores que o poeta trágico só apresenta com tanto êxito no teatro porque os espectadores todos eles já experimentaram algo semelhante: é preciso indagar quais são esses dois *eu* que Pascal [36] e alguns filósofos hindus reconheceram neles.

Para descobrir a causa universal de todos esses efeitos, basta observar que os homens não são movidos por uma só espécie de sentimento; que não existe nenhum animado exatamente por essas paixões solitárias que preenchem toda a capacidade de uma alma; que arrastado alternadamente por paixões diferentes, das quais umas são conformes e outras contrárias ao interesse geral, cada homem é submetido a duas atrações diferentes, uma impelindo-o para o vício e outra para a virtude. Afirmo que cada homem, porque não existe absolutamente probidade mais reconhecida universalmente que a de Catão e de Bruto, porque nenhum homem pode se gabar de ser mais virtuoso que esses dois romanos:

36 Na escola de Vedantam, os Brâmanes dessa seita ensinam que há dois princípios, um positivo que é o *eu;* o outro negativo, ao qual dão o nome de *maya*, ou seja, *do eu*, isto é, *erro*. A sabedoria consiste em se libertar do *maya*, persuadindo-se, por uma aplicação constante, de que se é o *ser único eterno*, infinito: a chave da libertação está nessas palavras: *Eu sou o Ser Supremo*. N. do A.)

todavia, o primeiro, surpreendido por um movimento de avareza, cometeu alguns vexames em seu governo e o segundo, tocado pelas súplicas da filha, obteve do Senado, em favor de Bíbulo, seu genro, um favor que tinha mandado recusar a seu amigo Cícero, como contrário ao interesse da república. Eis a causa dessa mistura de vício e de virtude que se percebe em todos os corações e por que não existe na terra nenhum vício ou virtude puros.

Para saber agora o que é que faz com que se dê a um homem o nome de virtuoso ou de vicioso é preciso observar que, dentre as paixões que animam cada homem, existe uma que preside principalmente à sua conduta e que, em sua alma, suplanta todas as outras.

Ora, conforme essa última comande mais ou menos imperiosamente e que seja, por sua natureza ou pelas circunstâncias, útil ou nociva ao Estado, o homem, mais amiúde determinado para o bem ou para o mal, recebe o nome de virtuoso ou de vicioso. Acrescentarei apenas que a força de seus vícios ou de suas virtudes será sempre proporcional à vivacidade de suas paixões, cuja força se mede pelo grau de prazer que ele encontra em satisfazê-las. Eis por que, na primeira juventude, idade em que se é mais sensível ao prazer e capaz de paixões mais fortes, somos em geral capazes das ações mais importantes.

A mais alta virtude, como o vício mais vergonhoso, é em nós o efeito do prazer mais ou menos vivo que encontramos em nos entregarmos a ele.

Por esse motivo não se tem medida precisa da virtude a não ser depois de ter descoberto, por um escrupuloso exame, o número e os graus de dificuldades que uma paixão como o amor pela justiça ou pela glória pode nos fazer suportar. Aquele para o qual a estima é tudo e a vida não é nada preferirá, como Sócrates, a morte a pedir covardemente a vida. Aquele que se torna a alma de um Estado republicano, que se torna apaixonado pelo bem público por causa do orgulho e da glória, prefere, como Catão, a morte à humilhação de ver a si mesmo e sua pátria escravizados a uma autoridade arbitrária. Mas essas ações são o resultado do grande amor pela glória. É a esse limite que atingem as mais fortes paixões, e a esse mesmo limite é que a natureza colocou os marcos da virtude humana.

Seria inútil querermos dissimulá-lo a nós mesmos; tornamo-nos necessariamente o inimigo dos homens quando só podemos ser felizes com o infortúnio deles.[37] É a feliz conformidade que se encontra entre nosso interesse e o interesse público, conformidade comumente produzida pelo desejo da estima, que nos dá esses sentimentos ternos para com os homens cuja recompensa reside na afeição deles. Aquele que, para ser virtuoso, tivesse sempre de vencer seus pendores, seria necessariamente um homem desonesto. As virtudes meritórias não são nunca virtudes certas. Na prática, é impossível travar todos os dias, por assim dizer, batalhas contra suas paixões, sem perder inúmeras delas.

[37] *"Secundum id quod amplius nos delectat operemur necesse est"*. (É necessário que ajamos segundo o que mais nos deleita), diz Santo Agostinho. (N. do A.)

Sempre forçado a ceder ao interesse do mais poderoso, qualquer que seja o amor que se tenha pela estima, não se lhe sacrificam jamais prazeres maiores do que os que ela confere. Se, em certas ocasiões, tantas personagens expuseram-se algumas vezes ao desprezo do público, é que não queriam sacrificar sua salvação à sua glória. Se algumas mulheres resistem aos assédios de um príncipe é que não se julgam compensadas com a perda de sua reputação por sua conquista: por isso são poucas aquelas que são insensíveis ao amor de um rei, quase nenhuma que não ceda ao amor de um rei jovem e encantador, e nenhuma que possa resistir a esses seres benfazejos, amáveis e poderosos, como os que nos pintam as Sílfides e os Gênios que, por mil encantamentos, poderiam ao mesmo tempo embriagar todos os sentidos de uma mortal.

Essa verdade, baseada no sentimento do amor-próprio, é não só reconhecida como também confessada pelos legisladores.

Convencidos de que o amor pela vida era, em geral, a mais poderosa paixão dos homens, os legisladores nunca encararam, em conseqüência disto, como criminoso quer o homicídio cometido em defesa de seu próprio corpo quer a recusa de um cidadão de se dedicar à morte pela salvação de sua pátria, como o fez Décio.

O homem virtuoso não é, pois, aquele que sacrifica seus prazeres, seus hábitos e as mais fortes paixões ao interesse público, pois um homem assim é impossível,[38] mas aquele cuja paixão mais forte está de tal modo conforme ao interesse geral que ele é quase sempre impelido para a virtude. Esta é a razão por que, quanto mais nos aproximamos da perfeição e quanto mais merecemos o nome de virtuosos, tanto mais é preciso, para nos decidirmos por uma ação desonesta ou criminosa, um motivo maior de prazer, um interesse mais poderoso, mais capaz de inflamar nossos desejos e que supõe, por conseguinte, uma paixão maior dentro de nós pela honestidade.

César não era, provavelmente, um romano dos mais virtuosos: todavia, se só pôde renunciar ao título de bom cidadão tomando o de senhor do mundo, talvez não tenhamos o direito de bani-lo da classe dos homens honestos. Com efeito, entre os homens virtuosos, e realmente dignos desse título, quantos há que, colocados nas mesmas circunstâncias, recusariam o cetro do mundo, principalmente se se sentissem como César dotados desses talentos superiores que garantem o sucesso das grandes empresas? Menos talento talvez os tornasse melhores cidadãos; uma virtude medíocre, sustentada em maiores inquietudes sobre o sucesso, bastaria para desviá-los de um projeto tão ousado. É algumas vezes uma falta de talento que nos preserva de um vício; é freqüentemente a essa mesma falta que se deve o complemento de suas virtudes.

Somos, ao contrário, tanto menos honestos quanto mais é preciso, para nos entregarmos ao crime, motivos de prazeres menos poderosos. É por

[38] Se existem homens que parecem ter sacrificado seu interesse ao interesse público, é que a idéia de virtude é, numa boa forma de governo, de tal modo *unida* à *idéia* de felicidade, e a idéia de vício à idéia de desprezo, que levado por um sentimento vivo, cuja origem nem sempre nos está presente, deve-se fazer por esse motivo ações muitas vezes contrárias a seu interesse. (N. do A.)

exemplo o caso de alguns imperadores do Marrocos que, só para ostentar sua destreza, arrancam com um golpe de sabre, enquanto cavalgam, a cabeça de seu escudeiro.

Eis o que diferencia, do modo mais claro, mais preciso e mais conforme à experiência, o homem virtuoso do homem vicioso: é nesse plano que o público seria um termômetro exato em que seriam marcados os diversos graus de vício ou de virtude de cada cidadão, se perscrutando no fundo dos corações pudesse neles descobrir o preço que cada qual coloca para a sua virtude. A impossibilidade de alcançar esse conhecimento o forçou a julgar os homens apenas por suas ações; julgamento extremamente falho nesse caso particular, mas na totalidade bastante conforme ao interesse geral e quase tão útil quanto se fosse mais justo.

Depois de ter examinado o jogo das paixões, explicado a causa da mistura de vícios e de virtudes que se percebem em todos os homens; de ter colocado o limite da virtude humana, e fixado enfim a idéia que se deve atribuir à palavra *virtuoso,* estamos agora em situação de julgar se é à natureza ou à legislação particular de alguns Estados que se deve atribuir a indiferença de certos povos para com a virtude.

Se o prazer é o único objeto da procura dos homens, para inspirar-lhes o amor pela virtude basta imitar a natureza: o prazer anuncia as vontades dela, a dor, suas proibições; e o homem obedece-lhe docilmente. Armado do mesmo poder, por que o legislador não produziria os mesmos efeitos? Se os homens fossem sem paixões, não haveria nenhum meio de torná-los bons: mas o amor do prazer, contra o qual se levantaram pessoas de uma probidade mais respeitável do que esclarecida, é um freio com o qual se pode sempre dirigir para o bem geral as paixões dos particulares. O ódio da maioria dos homens à virtude não é portanto resultado da corrupção de sua natureza mas da imperfeição[38a] da legislação. É a legislação, ouso dizê-lo, que nos incita ao vício, juntando-lhe com muita freqüência o prazer: a grande arte do legislador é a arte de desuni-los e de não deixar nenhuma relação entre a vantagem que o celerado retira do crime e o castigo a que ele se expõe. Se, entre as pessoas ricas, muitas vezes menos virtuosas que os indigentes, vêem-se poucos ladrões e assassinos é que o lucro do roubo não é nunca, para um homem rico, proporcional ao risco de suplício. O mesmo não ocorre com o indigente: sendo esta desproporção infinitamente menor a seus olhos, ele permanece, por assim dizer, em equilíbrio entre o vício e a virtude. Não é que eu pretenda insinuar aqui que se deve conduzir os homens com uma barra de ferro. Numa legislação excelente, e num povo virtuoso, o desprezo que priva um homem de

[38a] Se os ladrões são tão fiéis às convenções feitas entre si como as pessoas de bem, é que o perigo comum, que os une, a isso os obriga. É por esse mesmo motivo que quitamos tão escrupulosamente as dívidas do jogo e que se levam com tanta desfaçatez os credores à falência. Ora, se o interesse provoca nos patifes o mesmo que a virtude provoca nas pessoas de bem, quem duvida que, manejando habilmente o princípio do interesse, um legislador esclarecido possa obrigar todos os homens à virtude? (N. do A.)

todo consolador, que o deixa isolado no meio de sua pátria, é um motivo suficiente para formar almas virtuosas. Todo outro tipo de castigo torna o homem tímido, covarde e estúpido. A espécie de virtude engendrada pelo medo aos suplícios ressente-se de sua origem; essa virtude é pusilânime e obscura: ou melhor, o medo só abafa os vícios, mas não produz de modo algum virtudes. A verdadeira virtude se funda no desejo da estima e da glória e no horror ao desprezo, mais temível que a própria morte. Tomo como exemplo a resposta que o *Espectador Inglês* manda dar a Pharamond por um soldado duelista a quem esse príncipe censurava de ter desobedecido as suas ordens. *Como,* respondeu-lhe, *haveria eu de submeter-me a elas? Tu punes com a morte apenas aqueles que as violam e tu punes com a infâmia os que as obedecem. Saiba que eu temo menos a morte do que o desprezo.*

Do que eu disse se poderia concluir que não é de modo algum da natureza mas da diferente constituição dos Estados que depende o amor ou a indiferença de certos povos para com a virtude: mas, por mais justa que fosse essa conclusão, não seria entretanto bem provada se, para esclarecer melhor essa matéria, eu não procurasse mais particularmente nos governos, livres ou despóticos, as causas desse mesmo amor ou dessa mesma indiferença para com a virtude. Deter-me-ei primeiro no despotismo: e, para melhor conhecer sua natureza, examinarei qual o motivo que acende nos homens esse desejo desenfreado por um poder arbitrário, tal como é exercido no Oriente.

Se escolho o Oriente como exemplo é que a indiferença pela virtude só se faz sentir nos governos desse tipo. Em vão algumas nações vizinhas e invejosas já nos acusam de cedermos ao jugo do despotismo oriental: afirmo que nossa religião não permite aos príncipes usurpar esse poder; que nossa constituição é monárquica, e não despótica; que os particulares não podem, por conseguinte, ser despojados de sua propriedade a não ser pela lei, e não por uma vontade arbitrária; que nossos príncipes pretendem o título de monarca, e não o de déspota; que eles reconhecem leis fundamentais no reino; que se declaram os pais e não os tiranos de seus súditos. Aliás, o despotismo não poderia se estabelecer na França, que seria logo subjugado. Não se trata de um reino como a Turquia, a Pérsia, impérios defendidos por vastos desertos e cuja imensa extensão, ocasionando o despovoamento que é motivo para o despotismo, fornece sempre exércitos ao sultão. Num país apertado como o nosso e cercado por nações esclarecidas e poderosas, as almas não seriam impunemente aviltadas. A França, despovoada pelo despotismo, seria logo presa das nações. Carregando de ferros as mãos de seus súditos, o príncipe não os submeteria ao jugo da escravidão sem sofrer ele mesmo o jugo dos príncipes seus vizinhos. É pois impossível que conceba um projeto dessa natureza.

Capítulo XVII

Do desejo que têm todos os homens de serem déspotas, dos meios que empregam para consegui-lo e do perigo a que o despotismo expõe os reis

Esse desejo origina-se no amor ao prazer e, por conseguinte, na própria natureza do homem. Cada um quer ser o mais possível feliz; cada um quer ser revestido de um poder que force os homens a contribuir com todas as suas forças para a sua felicidade; é para isto que se quer comandá-los.

Ora, dirigem-se os povos ou segundo leis e convenções estabelecidas ou por uma vontade arbitrária. No primeiro caso, nosso poder sobre eles é menos absoluto; são menos obrigados a nos agradar: aliás, para governar um povo segundo as leis, é preciso conhecê-las, meditá-las, fazer estudos fatigantes, aos quais a preguiça sempre quer subtrair-se. Para satisfazer essa preguiça, cada qual aspira pois ao poder absoluto, que, dispensando de qualquer cuidado, de qualquer estudo e de qualquer esforço de atenção, submete servilmente os homens a suas vontades.

Segundo Aristóteles, o governo despótico é aquele em que todos são escravos e no qual não se encontra sequer um homem livre.

Eis por que cada um quer ser déspota. Para tanto é preciso diminuir o poder dos grandes e do povo e dividir, por conseguinte, os interesses dos médios. Numa longa seqüência de séculos, o tempo sempre oferece aos soberanos a oportunidade para isso. Quase sempre animados de um interesse mais ativo, é claro que aproveitam com avidez tal oportunidade.

Foi sobre essa anarquia dos interesses que se estabeleceu o despotismo oriental, muito semelhante à pintura que Milton faz do império do caos que, diz ele, estende seu pavilhão real sobre um abismo árido e desolado, no qual a confusão, entrelaçada em si mesma, mantém a anarquia e a discórdia dos elementos, e governa cada átomo com um cetro de ferro.

Uma vez semeada a divisão entre os cidadãos, é preciso, para aviltar e degradar as almas, fazer brilhar incessantemente aos olhos dos povos o gládio da tirania, colocar as virtudes na ordem dos crimes e as punir como tais. A que crueldades não foi levado, nesse sentido, o despotismo, não apenas no Oriente mas igualmente na época dos imperadores romanos?

(. . .)

É mantendo as almas nas angústias perpétuas do temor que a tirania as

faz aviltar-se. É ela que, no Oriente, inventa essas torturas, esses suplícios [39] tão cruéis; suplícios algumas vezes necessários nesses países abomináveis; porque os povos são aí excitados aos crimes, não apenas por sua miséria mas ainda pelo sultão que lhes dá o exemplo do crime e os ensina a desprezar a justiça.

Aí estão tanto os motivos sobre os quais se baseia o amor pelo despotismo como os meios que se empregam para alcançá-lo. É assim que, loucamente apaixonados pelo poder arbitrário, os reis se lançam inconsideradamente numa estrada cortada para eles por mil precipícios e na qual milhares dentre eles pereceram. Ousemos, para a felicidade da humanidade e dos soberanos, esclarecê-los a respeito, mostrar-lhes o perigo ao qual, sob um governo dessa natureza, eles e seus povos estão expostos. Que eles afastem doravante de si mesmos todo conselheiro pérfido que lhes inspire o desejo do poder arbitrário: que eles saibam enfim que o tratado mais forte contra o despotismo seria o tratado da felicidade e da conservação dos reis.

Mas, dir-se-á, quem lhes pode ocultar essa verdade? Não comparam eles o número reduzido de príncipes banidos da Inglaterra com o número prodigioso de imperadores gregos ou turcos degolados no trono de Constantinopla? Se os sultões, eu responderia, não se refreiam por esses exemplos horríveis é porque não têm esse quadro habitualmente presente à memória; são continuamente impelidos ao despotismo por aqueles que querem com eles partilhar o poder arbitrário; e a maior parte dos príncipes do Oriente, instrumentos das vontades de um vizir, cedem por fraqueza a seus desejos, e não estão bem advertidos a respeito de sua injustiça pela nobre resistência de seus súditos.

A entrada no despotismo é fácil. O povo raramente prevê os males que uma tirania consolidada lhe prepara. Se o percebe enfim é no momento em que, curvado ao jugo, encadeado por todos os lados e na impossibilidade de se defender, só espera tremendo o suplício ao qual se pretende condená-lo.

Animados pela fraqueza dos povos, os príncipes se transformam em déspotas. Eles não sabem que suspendem sobre suas próprias cabeças o gládio que os deve atingir; que, para revogar todas as leis e reduzir tudo ao poder arbitrário, é preciso recorrer perpetuamente à força e freqüentemente empregar o gládio do soldado. Ora, o uso habitual de tais meios, ou revolta os cidadãos e os excita à vingança, ou os acostuma insensivelmente a não reconhecer *nenhuma* justiça que não seja a força.

Essa idéia demora a difundir-se entre o povo, mas ela aí desponta e chega até o soldado. O soldado percebe enfim que não existe no Estado nenhuma corporação que possa lhe resistir; que, odioso a seus súditos, o rei lhe deve todo o seu poder; sua alma se abre à sua revelia a projetos audaciosos; deseja melhorar sua condição. Basta então que um homem ousado e corajoso

[39] Se os suplícios utilizados em quase todo o Oriente causam horror à humanidade, é porque o déspota que os ordena sente-se acima das leis. O mesmo não ocorre nas repúblicas; as leis são aí sempre brandas, porque aquele que as estabelece a elas se submete. (N. do A.)

o adule com essa esperança, e lhe prometa a pilhagem de algumas cidades grandes, esse homem, como o prova toda a história, basta para fazer uma revolução; revolução sempre rapidamente seguida por uma segunda; pois nos Estados despóticos, como observa o ilustre Montesquieu, sem destruir a tirania massacram-se muitas vezes os tiranos. Uma vez que o soldado conheceu sua força, não é mais possível contê-lo. Posso citar, a esse respeito, todos os imperadores romanos proscritos pelos pretorianos, por terem desejado libertar a pátria da tirania dos soldados e restabelecer a antiga disciplina nos exércitos.

Para comandar escravos, o déspota é pois forçado a obedecer a milícias sempre inquietas e imperiosas. Isto não se dá quando o príncipe criou no Estado um corpo poderoso de magistrados. Julgado por esses magistrados, o povo tem idéias sobre o justo e o injusto; o soldado, sempre tirado do corpo dos cidadãos, conserva em seu novo estado alguma idéia sobre a justiça; sente, aliás, que, alertado pelo príncipe e pelos magistrados, todo o corpo de cidadãos, sob o estandarte das leis, se oporia às empresas ousadas que poderia tentar; e que, por maior que fosse sua coragem, sucumbiria enfim por inferioridade numérica: ele é pois mantido em seu dever tanto pela idéia da justiça como pelo temor.

Esse poderoso corpo de magistrados é pois necessário à segurança dos reis: é um escudo sob o qual o povo e o príncipe se abrigam, um das crueldades da tirania, o outro das fúrias da sedição.

Era a esse respeito e para se subtrair ao perigo que de todas as partes cerca os déspotas que o califa Aaron Al-Raschid pedia um dia ao célebre Belulh, seu irmão, alguns conselhos sobre a maneira de bem governar. "Fazei", disse-lhe este, "com que vossas vontades estejam de acordo com as leis, e não as leis de acordo com vossas vontades. Pensai em que os homens sem mérito pedem muito, e os grandes homens raramente; resisti pois aos pedidos de uns e atendei aos dos outros. Não carregueis vossos povos de impostos onerosos demais: lembrai-vos, quanto a isto, das advertências do Rei Nuchirvon, o Justo, a seu filho Ormus: *Meu filho,* dizia ele, *ninguém será feliz em teu império se pensares apenas em teu bem-estar. Quando, estendido sobre almofadas, estiveres pronto para dormir, lembra-te daqueles que a opressão mantém acordados; quando se servir diante de ti uma refeição esplêndida, pensa naqueles que enlanguescem na miséria; quando percorreres os deliciosos bosques de teu harém, lembra-te de que existem desafortunados que a tirania retém nos ferros.*" "Só acrescentarei uma palavra ao que acabo de dizer", disse Belulh. "Colocai sob vossa proteção pessoas eminentes nas ciências; dirigi-vos segundo as *opiniões* delas a fim de que a monarquia seja obediente à lei escrita, e não a lei à monarquia."[40]

Temisto,[41] encarregado pelo Senado de discursar para Joviano por ocasião de seu advento ao trono, fez mais ou menos o mesmo discurso a esse imperador:

[40] Chardin, tomo V. (N. do A.)

[41] *História Crítica da Filosofia,* de M. Deflandes. (N. do A.)

Lembrai-vos, disse ele, *que, se os homens de guerra vos elevaram ao império, os filósofos vos ensinarão a bem governá-lo. Os primeiros vos deram a púrpura dos Césares; os segundos vos ensinarão a usá-la dignamente.*

(. . .)

Todo aquele que, a pretexto de manter a autoridade do príncipe, quer conduzi-la até o poder arbitrário, é ao mesmo tempo mau pai, mau cidadão e mau súdito. Mau pai e mau cidadão, porque carrega sua pátria e a posteridade com cadeias da escravidão; mau súdito, pois mudar a autoridade legítima em autoridade arbitrária é evocar contra os reis a ambição e o desespero. Tomo como testemunho disto os tronos do Oriente, tantas vezes manchados pelo sangue de seus soberanos. É claro que o interesse dos sultões não lhes permitiria, nunca, nem desejar um poder assim, nem ceder, a esse respeito, aos desejos de seus vizinhos. Os reis devem ser surdos a tais conselhos, e lembrarem-se de que seu único interesse é manter, se ouso dizê-lo, seu reino sempre em destaque, para desfrutar dele, eles e sua posteridade. Esse verdadeiro interesse não pode ser entendido a não ser por príncipes esclarecidos: nos outros, a *gloríola* de comandar como mestre e o interesse da preguiça que lhes oculta os perigos que os cercam sempre suplantarão todo outro interesse; e todo governo, como a história o prova, tenderá sempre para o despotismo.

CAPÍTULO XXII

Do amor de certos povos pela glória e pela virtude

Este capítulo é uma conseqüência tão necessária do capítulo anterior que eu me acreditaria, a esse respeito, dispensado de qualquer exame, se não sentisse o quanto a exposição dos meios próprios a obrigar os homens à virtude pode ser agradável ao público e o quanto os detalhes, sobre tal matéria, são instrutivos mesmo para aqueles que melhor a conhecem. Entro, pois, na matéria. Lanço o olhar às repúblicas mais fecundas em homens virtuosos; detenho-me na Grécia, em Roma; e aí vejo nascer uma multidão de heróis. Suas grandes ações, *conservadas* cuidadosamente pela história, parecem estar aí recolhidas para espalhar os odores da virtude aos séculos mais corrompidos e mais recuados. Existem ações como esses vasos de incenso que, colocados no altar dos deuses, bastam para encher de perfume a vasta extensão de seu templo.

Considerando a continuidade de ações virtuosas que a história desses povos apresenta, se quero descobrir a causa disto percebo-a na habilidade com que os legisladores dessas nações tinham ligado o interesse particular ao interesse público. [42]

[42] É nessa união que consiste o verdadeiro espírito das leis. (N. do A.)

Tomo como exemplo dessa verdade a ação de Régulo. Não suponho nesse general nenhum sentimento de heroísmo, nem mesmo os que deviam inspirar-lhe a educação romana; e afirmo que, no século desse cônsul, a legislação, em certos aspectos, era de tal modo aperfeiçoada que, consultando apenas seu interesse pessoal, Régulo não podia se recusar à sua influência generosa. Com efeito, quando nos instruímos sobre a disciplina dos romanos, lembramo-nos de que a fuga, ou mesmo a perda de seu escudo no combate, era punida pelo suplício da bastonada, no qual geralmente o culpado expirava. Não é evidente que um cônsul vencido, aprisionado e incumbido pelos cartagineses de tratar da troca dos prisioneiros não podia comparecer diante dos romanos sem temer esse desprezo, sempre tão humilhante da parte dos republicanos, e tão insuportável para uma alma elevada? que, assim, a única alternativa que Régulo podia tomar era a de apagar, por alguma ação heróica, a vergonha da derrota? Ele devia, pois, se opor ao tratado de troca que o Senado estava pronto para assinar. Expunha sem dúvida sua vida com esse conselho, mas esse perigo não era iminente; era bastante possível que, surpreso com sua coragem, o Senado se apressasse a concluir um tratado que devia devolver-lhe um cidadão tão virtuoso. Aliás, supondo que o Senado acedesse a sua opinião, era ainda bem possível que, por medo de represálias, ou por admiração à sua virtude, os cartagineses não o submetessem ao suplício com que o haviam ameaçado. Régulo só se expunha portanto ao perigo ao qual, não digo um herói mas um homem prudente, é obrigado a se apresentar para se subtrair ao desprezo e se oferecer à admiração dos romanos.

É portanto uma arte impelir os homens às ações heróicas; não que eu pretenda insinuar aqui que Régulo obedeceu simplesmente a essa necessidade e que eu queira desmerecer sua glória; a ação de Régulo foi, sem dúvida, o resultado do entusiasmo impetuoso que o levava à virtude: mas um entusiasmo desse tipo só podia acender-se em Roma.

Os vícios e as virtudes de um povo são sempre um efeito necessário da legislação: e foi o conhecimento dessa verdade que, provavelmente, deu lugar a essa bela lei da China. Para aí fecundar os germes da virtude, os mandarins participam da glória ou da vergonha das ações virtuosas ou infames cometidas em seus governos; e que, por conseguinte, esses mandarins sejam elevados a postos superiores ou rebaixados a graus inferiores.

Como duvidar que a virtude seja em todos os povos o resultado da sabedoria maior ou menor da administração? Se os gregos e os romanos foram por tanto tempo animados por essas virtudes másculas e corajosas que *fazem, como* diz Balzac, *carreiras que a alma sabe serem além dos deveres comuns,* é que as virtudes dessa espécie são quase sempre a partilha dos povos em que cada cidadão participa da soberania.

É apenas num país assim que se encontra um Fabrício. Instado por Pirro a acompanhá-lo a Epiro: *Pirro,* diz-lhe ele, *sois, sem dúvida, um príncipe ilustre, um grande guerreiro; mas vossos povos gemem na miséria. Que temeridade querer levar-me a Epiro! Tendes dúvida de que, assim que estiverem ordenados*

sob minha lei, vossos povos prefeririam a isenção de tributos à sobrecarga de vossos impostos e a segurança à incerteza sobre suas posses? Hoje vosso favorito, amanhã eu seria vosso mestre. Esse discurso só poderia ser pronunciado por um romano. É nas repúblicas que se percebe com surpresa até onde pode ser levada a altura da coragem e o heroísmo da paciência. Citarei Temístocles como exemplo desse tipo. Poucos dias antes da batalha de Salamina, esse guerreiro, insultado em pleno conselho pelo general dos lacedemônios, responde às ameaças apenas com estas duas palavras: *Bate, mas ouve.* A esse exemplo acrescentarei o de Timoleão. Ele é acusado de malversação, o povo está prestes a esmagar seus delatores. Ele detém-lhe a fúria dizendo: *Ó siracusanos! que ides fazer? Lembrai-vos de que todo cidadão tem o direito de me acusar: evitai, cedendo ao reconhecimento, infringir essa mesma liberdade, que me é tão glorioso haver devolvido a vós.*

Se a história grega e romana está cheia desses traços heróicos e se percorremos quase inutilmente toda a história do despotismo para encontrar algo parecido, é que, nesses governos, o interesse particular não está nunca ligado ao interesse público; é que nesses países, entre mil qualidades, é a baixeza que é honrada, a mediocridade que é recompensada;[43] é a essa mediocridade que se confia quase sempre a administração pública; dela são afastadas as pessoas de espírito. Inquietos demais e demasiado agitados, eles alterariam, digamos, o repouso do Estado, repouso comparável ao momento de silêncio que, na natureza, precede por alguns instantes a tempestade. A tranqüilidade de um Estado não prova sempre a felicidade dos súditos. Nos governos arbitrários, os homens fazem como esses cavalos que, ferrados pelo aziar, sofrem, sem se mexer, as mais cruéis operações: o corcel em liberdade empina ao primeiro golpe. Confunde-se, nesses países, a letargia com a tranqüilidade. Só a paixão pela glória, desconhecida nessas nações, pode manter, no corpo político, a suave fermentação que o torna sadio e robusto e que desenvolve todo tipo de virtudes e de talentos. Os séculos mais favoráveis às letras, por esse motivo, sempre foram os mais férteis em grandes generais e em grandes políticos: o mesmo sol vivifica os cedros e os plátanos.

De resto, essa paixão pela glória que, divinizada pelos pagãos, recebeu as homenagens de todas as repúblicas, foi honrada apenas nas repúblicas pobres e guerreiras.

43 Nesses países o espírito e os talentos são honrados apenas sob grandes príncipes e grandes ministros. (N. do A.)

Capítulo XXV

Da exata relação entre a força das paixões e a grandeza das recompensas propostas como seu objeto

(. . .)

A vivacidade das paixões depende, pois, ou dos meios[44] que o legislador emprega para despertá-las em nós ou das posições em que nos achamos colocados pelo acaso. Assim, os êxitos, como a história mostra, acompanham sempre os povos animados de paixões fortes: verdade pouco conhecida e cuja ignorância se opôs aos progressos que poderiam ter sido levados a cabo pela arte de inspirar paixões; arte desconhecida mesmo por políticos reputados, que calculam muito bem os interesses e forças dum país, mas que nunca perceberam o partido que se pode tirar das paixões em instantes críticos quando se tem a arte de acendê-las.

Os princípios desta arte, como os da geometria, parece que só os grandes homens na guerra ou na política os perceberam. A esse respeito eu faria notar que, se a virtude, a coragem e, por conseguinte, as paixões que animam os soldados não são menos importantes para a vitória que a ordem que os organiza nas fileiras, um tratado sobre a arte de inspirá-las não seria menos útil que o excelente tratado do ilustre cavaleiro Folard[45] sobre a tática.[46]

A conclusão deste capítulo é a de que a força das paixões é sempre proporcional à força dos meios empregados para acendê-las. Agora devo examinar se estas mesmas podem, em todos os homens comumente bem organizados, exaltar-se ao ponto de dotá-los com aquela continuidade de atenção à qual se liga a sua superioridade de espírito.

Capítulo XXVI

De que grau de paixão os homens são suscetíveis

(. . .)

De todas as paixões, a do fanatismo, fundada no desejo dos prazeres celestes, é fora de dúvida a mais forte; num povo é sempre a que mais dura, porque

[44] Pequenos meios produzem sempre pequenas paixões e pequenos efeitos. (. . .) É sempre preciso lembrar-se que, em moral como em física e mecânica, os efeitos são sempre proporcionais às causas. (N. do A.)

[45] Folard, oficial que serviu sob as ordens do rei da Suécia Carlos XII, autor militar importante do século XVIII. (N. do T.)

[46] A disciplina é, por assim dizer, a arte de inspirar aos soldados mais medo de seus superiores do que de seus inimigos. (. . .) (N. do A.)

o fanatismo só se estabelece sob influências e seduções cujos fundamentos a razão deve separar insensivelmente. Assim, os árabes, os abissínios perderam, como em geral todos os povos maometanos, no espaço dum único século, a superioridade da coragem que detinham sobre as outras nações; e é neste ponto que foram muito inferiores aos romanos.

O valor militar dos últimos, excitado pela paixão patriótica e fundado sobre recompensas reais e temporais, teria sido o mesmo se o luxo não tivesse feito sua aparição em Roma com os despojos da Ásia, se o desejo das riquezas não tivesse quebrado os laços que uniam o interesse particular ao geral e corrompido juntamente costumes e governo.

Devo dizer que destas duas espécies de coragem, fundadas uma sobre o fanatismo da religião, a outra sobre o amor da pátria, somente a segunda é que deve ser inspirada pelo legislador a seus concidadãos. A coragem fanática enfraquece e logo acaba. Além disso, tendo origem na cegueira e superstição, uma vez que a nação perca seu fanatismo, só lhe fica a estupidez: torna-se então objeto de desprezo para todos os povos, aos quais é realmente inferior sob todos os pontos de vista. É à estupidez muçulmana que os cristãos devem tantas das vantagens obtidas sobre os turcos, que só pelo número seriam temíveis, bastando para tal — diz Folard — executarem algumas mudanças na sua ordem de combate, disciplina e armamento, abandonando o sabre pela baioneta, e deixarem o embrutecimento em que a superstição os reterá sempre. (. . .)

Mostrei que as paixões podem levar-nos às maiores proezas; verdade que é provada pela coragem desesperada dos ismaelitas, pelas meditações dos gimnosofistas cujo noviciado dura trinta e sete anos de isolamento, estudo e silêncio, pelas macerações bárbaras e contínuas dos faquires, pelo furor vingativo dos japoneses, pelos duelos dos europeus e enfim pela firmeza dos gladiadores, homens escolhidos ao acaso, que, feridos de morte, caíam e morriam na arena com coragem inalterável.

Todos os homens, como tentei provar, são capazes, de maneira geral, dum grau de paixão mais que suficiente para fazê-los triunfar sobre a preguiça e dotá-los daquela continuidade de atenção à qual se liga a superioridade das luzes.

A grande desigualdade que se observa entre os homens depende unicamente da educação diferente que receberam e do encadeamento desconhecido e diverso das circunstâncias em que se encontram.

Com efeito, se todas as operações do espírito se reduzem a sentir, lembrar e seguir as relações que estes diversos objetos têm entre si e conosco, é evidente que, sendo todos os homens providos, como tenho mostrado, da agudeza do sentir, da extensão da memória, e, enfim, da capacidade de atenção necessárias para atingir as mais altas idéias, não há ninguém entre os homens comumente bem organizados que não possa ilustrar-se com grandes talentos.

Acrescentarei, como segunda demonstração dessa verdade, que todos os julgamentos falsos, como já provei no meu primeiro discurso, são efeito ou da ignorância ou das paixões: da ignorância, quando não se têm na memória os

objetos da comparação dos quais deve resultar a verdade procurada; das paixões, quando elas são de tal modo modificadas que nós temos interesse em ver os objetos diferentemente do que são. Ora, essas duas causas únicas e gerais de nossos erros são duas causas acidentais. A ignorância, em primeiro lugar, não é nada necessária; ela não é efeito de nenhuma falha de organização, já que não há ninguém (. . .) que não esteja dotado de uma memória capaz de conter infinitamente mais objetos do que se exige para a descoberta das mais altas verdades. Visto que as necessidades físicas são as únicas paixões imediatamente dadas pela natureza, e as necessidades nunca enganam, é ainda evidente, a respeito das paixões, que um defeito de exatidão no espírito não é de forma alguma um defeito na organização; que todos temos em nós o poder de emitir os mesmos juízos sobre as mesmas coisas. Ora, ver do mesmo modo é ter igualmente espírito. É portanto certo que a desigualdade de espírito, observada nos homens que chamo comumente bem organizados, não depende da excelência maior ou menor de sua organização, [47] mas da educação diferente que receberam, das circunstâncias diversas em que se encontram, enfim do pouco hábito de pensar que têm, da aversão à aplicação que adquirem na primeira juventude, o que os torna absolutamente incapazes de aplicar-se na idade mais avançada.

Por provável que seja essa opinião, como sua novidade pode ainda espantar, já que é difícil a gente se separar de seus antigos preconceitos, e como a verdade de um sistema se prova pela explicação dos fenômenos que abrange, vou, em conseqüência com meus princípios, mostrar, no próximo capítulo, por que se encontram tão poucas pessoas de gênio entre tantos homens todos feitos para tê-lo.

Capítulo XXVII

Da relação dos fatos com os princípios acima estabelecidos

A experiência parece desmentir os meus raciocínios, e tal contradição aparente pode tornar minha opinião suspeita. Se todos os homens, dir-se-á, têm igual disposição na mente, por que é que num reino composto de quinze a

[47] Observarei, a esse propósito, que se o título de homem de espírito, como fiz no segundo Discurso, não é concedido ao número ou à fineza das idéias que se apresentam ao público, mas sim à sua feliz escolha; e se o acaso, como o prova a experiência, nos determina a fazer estudos mais ou menos interessantes, e escolhe quase sempre o objeto que abordamos, então aqueles que consideram o espírito como um dom da natureza são, segundo esta mesma suposição, obrigados a convir que o espírito é antes efeito do acaso do que da excelência da organização; e que não pode ser considerado um dom da natureza a não ser que se entenda, pela palavra *natureza*, o encadeamento eterno e universal que liga entre si todos os eventos do mundo e pelo qual o próprio conceito de acaso está compreendido. (N. do A.)

dezoito milhões de almas vemos tão poucos Turenne, Rosny, Colbert, Descartes, Corneille, Molière, Quinault, Lebrun; enfim, homens que são citados como honra de seu século e país?

Para resolver esta questão, consultem-se as inúmeras circunstâncias cujo concurso é absolutamente necessário para formar homens ilustres em qualquer ramo, e verificar-se-á que os homens se acham tão raramente colocados em circunstâncias propícias que se explica o número tão reduzido de gênios de primeira ordem.

Suponhamos que há na França dezesseis milhões de almas dotadas da mais viva disposição para o espírito; no governo, um vivo desejo de dar valor a estas disposições; se, como a experiência mostra, os livros, os homens e os recursos adequados para o desenvolvimento destas disposições só se acham numa grande cidade, é por conseguinte entre as oitocentas mil pessoas que vivem ou viveram durante muito tempo em Paris que se deve buscar e que se deve encontrar os homens superiores nas diversas ciências e artes. Ora, suprima-se ainda destes oitocentos mil a metade, quer dizer, as mulheres, cuja vida e educação se opõem ao progresso que poderiam fazer nas ciências e nas artes; tirem-se ainda as crianças, velhos, artesãos, operários, criados, monges, soldados, mercadores, e de modo geral todos aqueles que, pela sua classe, dignidade, riquezas, estão sujeitos a obrigações ou entregues a prazeres que lhes tomam parte do dia; se se considerar enfim o pequeno número daqueles que, postos numa situação medíocre desde a juventude, sentem não poder aliviar a sorte de todos os infelizes mas podem dedicar-se sem inquietude ao estudo e à meditação, é quase certo que seu número não excederá seis mil; desses haverá talvez seiscentos animados pelo desejo de instruir-se; e destes últimos talvez a metade tenha esse desejo a ponto de fecundar em si grandes idéias; não se contarão cem que juntem ao desejo de instrução a constância e a paciência necessárias para aperfeiçoar o talento, e que reúnam assim duas qualidades que a vaidade demasiado impaciente de mostrar-se torna inimigas; haverá talvez cinqüenta que desde a primeira juventude se entregam ao mesmo gênero de estudo, sempre insensíveis ao amor e à ambição, que não tenham perdido momentos irreparáveis em estudos demasiado dispersos, nos prazeres ou nas intrigas, perda de tempo, essa irreparável, realmente, para quem queira se tornar superior em qualquer ciência ou arte. Se desse número de cinqüenta que, dividido pelas especialidades do estudo, daria um ou dois homens por assunto, eu deduzir aqueles que não leram obras relevantes, não contaram com os homens mais aptos para esclarecê-los, e desse número reduzido tirar ainda todos aqueles a quem a morte, acidentes de fortuna ou acidentes semelhantes detiveram os progressos, direi então que, na forma atual de nosso governo, a multidão de circunstâncias, cujo concurso se requer para formar grandes homens, se opõe à multiplicação destes, e que as pessoas de gênio devem ser raras como realmente o são. É portanto unicamente no moral que se deve buscar a verdadeira causa da desigualdade de espíritos. Então, para explicar a carência ou abundância de grandes homens em certos

séculos ou países, não se recorrerá mais às influências do clima, nem a raciocínios semelhantes que, sempre repetidos, foram sempre desmentidos pela experiência e pela história.

(. . .)

DISCURSO IV

DOS DIFERENTES NOMES DADOS AO ESPÍRITO

(CAPÍTULOS II-III-XII/XIV)

Tradução de **Armando Mora D'Oliveira**

CAPÍTULO II

Da imaginação e do sentimento

Os que trataram até hoje da imaginação ou alargaram ou restringiram demais a significação da palavra. Para atribuir uma idéia precisa a essa expressão, lembremos a etimologia da palavra *imaginação;* deriva do latim *imago*, imagem.

Vários autores confundiram memória e imaginação. Não perceberam que não existem palavras exatamente sinônimas; a memória consiste numa lembrança nítida dos objetos que estiveram presentes a nossos sentidos; e a imaginação numa combinação, uma nova reunião de imagens e uma relação das semelhanças percebidas entre as imagens e o sentimento que se deseja excitar. Seja o terror: a imaginação constitui as esfinges, as fúrias. Seja o espanto ou a admiração: ela cria o jardim das Hespérides, a ilha encantada de Armida e o palácio da Atlante.

A imaginação vem pois a ser a criação de imagens, como o espírito a criação de idéias. A memória, que é apenas a lembrança exata dos objetos que estiveram perante nós, não difere menos da imaginação que um retrato de Luís XVI, de Le Brun, ao lado do quadro representando a conquista do Franco Condado. [48]

A imaginação só é empregada por si própria nas descrições, quadros, decorações. Em todos os outros casos a imaginação serve apenas de veste às idéias e sentimentos que nos são apresentados. Outrora tinha papel mais importante no mundo; explicava quase sozinha todos os fenômenos da natureza.

(...)

Se na Europa não nos abandonamos mais à explicação imaginativa dos fenômenos físicos; se apenas a usamos para pôr mais clareza e comodidade nos princípios das ciências e se somente a experiência revela os segredos da natureza — não se deve contudo pensar que todas as nações se encontram igualmente esclarecidas neste particular.

(...)

Na filosofia, como disse, o uso que se pode fazer da imaginação é infinitamente limitado (em relação à arte — *NT*); a imaginação serve apenas

[48] Deve-se ter em mente que Luís XIV também se acha retratado neste quadro. (N. do A.)

para fornecer uma clareza maior aos princípios. Digo uma clareza maior porque os homens que se compreendem bastante bem quando usam palavras que descrevem objetos sensíveis, tais como *carvalho, oceano, sol,* não se compreendem quando dizem as palavras *beleza, justiça, virtude,* cuja significação abrange um grande número de idéias. É-lhes praticamente impossível atribuir a mesma coleção de idéias à mesma palavra; e daí as disputas eternas e vivas, que tão freqüentemente ensangüentaram a terra.

A imaginação que busca revestir com imagens sensíveis as idéias abstratas e os princípios das ciências empresta portanto muitíssima clareza e comodidade à filosofia.

A imaginação não embeleza menos as obras do sentimento. Quando Ariosto conduz Rolando até à gruta onde irá ter Angélica, quanta arte não há nesta gruta! Inscrições gravadas pelo amor, leitos de relva estendidos pelo prazer; o murmúrio dos riachos, ar fresco, perfume das flores, tudo servindo para excitar os desejos de Rolando. O poeta faz com que, quanto maior for a promessa de amor desta gruta, maior a embriaguez de alma do herói, maior virá a ser o seu desespero, mais violento, quando vier a conhecer a traição de Angélica, e, assim, o quadro excitará na alma dos leitores os ternos impulsos aos quais ligaram seus prazeres.

(. . .)

Penso que determinei nitidamente aquilo que se deve entender por *imaginação* (. . .) Passo agora ao *sentimento.* O momento em que a paixão desperta mais fortemente em nós constitui aquilo que chamamos *sentimento.* Entende-se por *paixão* apenas uma continuidade de sentimentos da mesma espécie. A paixão dum homem por uma mulher consiste somente na duração de seus desejos e sentimentos por ela. Uma vez estabelecida esta definição, para distinguir os sentimentos das sensações e saber que idéias diferentes atribuir às duas palavras, que são confundidas freqüentemente, deve-se lembrar que existem paixões de duas espécies: as que nos são imediatamente dadas pela natureza; assim são os desejos ou necessidades físicas de beber, comer, etc.; as outras, não dadas imediatamente pela natureza, supõem a existência das sociedades e são apenas paixões construídas; tais são a ambição, orgulho, paixão de luxo, etc. Em relação a esta distinção, distinguirei também duas espécies de sentimentos; os que têm relação com as nossas necessidades físicas são as *sensações;* os outros, que têm relação com as paixões construídas, são os que conhecemos comumente sob o nome de *sentimentos.* É deles que trata o capítulo.

Para fazer deles uma idéia nítida, observarei que não há homem sem desejos, nem por conseguinte sem sentimentos; mas estes podem ser fracos ou intensos. Quando só temos sentimentos fracos, se diz que os não temos. É somente dos homens de sentimentos fortes que se diz que *têm sentimento.* O medo assalta-nos; se o medo não nos precipita em perigos maiores que aqueles que queremos evitar, se o nosso temor calcula e raciocina, ele é fraco, nunca dirão de nós que somos medrosos. O mesmo se pode dizer do sentimento do amor e da ambição. É às sensações bem determinadas que o homem deve estes movimentos fogosos e os acessos ditos de sentimento.

Achamo-nos animados por tais paixões quando um desejo reina soberano em nossa alma e comanda os outros desejos. Quando alguém cede sucessivamente a desejos diferentes, engana-se ao acreditar-se apaixonado, começa a tomar gosto pelas paixões. O despotismo, se posso falar assim, dum desejo ao qual todos os outros se acham subordinados é aquilo que caracteriza em nós a paixão. Existem por isso poucos homens apaixonados e capazes de sentimentos vivos.

Muitas vezes os próprios costumes dum povo e a constituição dum Estado opõem-se ao desenvolvimento de paixões e sentimentos. Quantos países há onde as paixões não se podem manifestar, pelo menos através de ações! Num governo arbitrário, sempre sujeito a mil revoluções, os grandes acham-se abrasados pelo fogo da ambição, mas isso não ocorre num Estado monárquico, pois aí as leis estão em vigor. Na monarquia, os ambiciosos estão tolhidos, havendo, é certo, os intriguistas, mas eu não iria até o ponto de lhes dar o nome de ambiciosos. (. . .)

Nos países em que os germes de certas paixões e sentimentos se acham abafados, o público só pode vir a conhecê-los nos quadros dos escritores célebres, e sobretudo através dos poetas.

O sentimento é a alma da poesia e sobretudo da poesia dramática. Antes de indicar os sinais pelos quais se reconhecem neste gênero os grandes pintores e os homens de sentimentos, será bom observar que só se pintam as paixões e sentimentos adequadamente quando se é suscetível de experimentá-los. (. . .) Uma espécie de sentimento não nos tornará capazes de adivinhar outra. Descrever-se-á sempre mal aquilo que se sente fracamente. Corneille, cuja alma era mais altiva que terna, retrata melhor os grandes políticos e heróis que os amantes.

(. . .)

Concluirei fazendo notar que, uma vez que o nosso governo e costumes não nos permitem entregar-nos a paixões tais como a ambição e a vingança, só podemos citar aqui, como pintores do sentimento, homens sensíveis à ternura paternal ou filial, e, enfim, sensíveis ao amor, que por isso mesmo ocupa quase sozinho todo o teatro francês.

Capítulo III

Do espírito

O espírito não é outra coisa senão uma reunião de idéias e de novas combinações. Se num determinado assunto se tivessem realizado todas as combinações possíveis, não seria possível acrescentar nem invenção nem espírito a esse assunto; poder-se-ia ser sábio no assunto mas não ter espírito. Seria evidente que, se não houvesse mais descobertas a fazer em nenhum assunto, o espírito seria impossível, tudo seria ciência: teríamos chegado até aos princípios das coisas. Uma vez chegados até aos princípios gerais e simples, a ciência dos fatos que nos tinham conduzido até lá seria apenas uma ciência fútil e as biblio-

tecas onde estes fatos estivessem compilados tornar-se-iam inúteis. Assim, de todos os fatos da política e da legislação, quer dizer, de todas as histórias, ter-se-ia extraído, por exemplo, o pequeno número de princípios que, próprios para manter entre os homens a maior igualdade possível, dariam um dia lugar à melhor forma de governo. O mesmo sucederia com a física e de modo geral com todas as ciências. Então o espírito humano, espalhado por uma infinidade de obras diversas, ficaria, através de mão hábil, concentrado num pequeno volume de princípios; mais ou menos como as essências de flores que cobrem vastas planícies são facilmente concentradas num simples frasco de perfume através da arte da química.

O espírito humano, para falar verdade, creio que está de fato muito longe do seu fim. Acredito que não estaremos tão cedo reduzidos à triste necessidade de sermos apenas sábios; e assim, graças à ignorância humana, ser-nos-á ainda permitido durante muito tempo ter espírito.

O espírito, pois, sempre supõe invenção. Mas, dir-se-á, qual é a diferença entre essa espécie de invenção e a que nos faz obter o título de *gênios?* Para o descobrir, consultemos o público. Na moral e na política chamará gênio a Maquiavel e ao autor do *Espírito das Leis* e dirá que La Bruyère e La Rochefoucauld são apenas homens de muito espírito. A única diferença sensível que se notará entre estas duas espécies de homens é que os primeiros tratam de assuntos mais importantes, estabelecem mais verdades, e formam com elas um conjunto maior que os segundos. Ora, a união dum número maior de verdades supõe maior quantidade de combinações e, por conseguinte, um homem mais raro. Além disso, o público gosta de ver as conseqüências que resultam dum princípio; deve recompensar com o título de gênio quem lhe proporcionar essa vantagem, ao reunir uma infinidade de verdades sob um ponto de vista único. Tal é, no gênero filosófico, a diferença sensível entre o gênio e o espírito.

Nas artes, onde se designa pela palavra *talento* aquilo que nas ciências se chama *espírito,* parece que a diferença é aproximadamente a mesma.

Quem quer que tome por modelo os grandes que o precederam na mesma carreira, ou não os ultrapasse, ou não tenha realizado grandes obras, não combinou o bastante, não fez suficientes esforços de espírito, nem ofereceu provas convincentes de invenção para vir a merecer o título de gênio. (. . .) Direi mesmo que às vezes se recusa o título ao autor mas é dado à obra. Um conto, uma tragédia obtêm grande sucesso; pode-se dizer que são obras de gênio sem ousar dizer o mesmo do autor. Para obter esse título, é preciso (como La Fontaine) possuir, se se pode dizê-lo, numa infinidade de pequenas peças o cunho duma obra grande; ou, como Corneille e Racine, compor um certo número de excelentes tragédias. (. . .)

Para terminar este capítulo resta-me fazer duas observações. A primeira é que só se diz no domínio da arte que têm espírito aqueles que transportam para o artístico as belezas de outro gênero; tais são, por exemplo, as comédias de Fontenelle, que, desprovidas do gênio e talento cômicos, brilham com algumas belezas filosóficas. A segunda é que a invenção pertence de tal modo ao

espírito que, até o momento, não se designaram pelos epítetos aplicáveis ao espírito elevado aquelas artes que têm ocupações úteis mas cujo exercício não requer qualquer invenção. O mesmo uso que nos faz falar dum bom juiz, dum bom financista, dum hábil aritmético, nos permite aplicar o epíteto de *sublime* ao poeta, ao legislador, ao geômetra, ao orador. Portanto, o espírito supõe sempre invenção. Esta invenção é mais elevada no gênio, supõe mais amplitude de visão; supõe, além disso, a firmeza que triunfa sobre todas as dificuldades e a ousadia de caráter que abre novos caminhos. Tal é a diferença entre gênio e espírito e a idéia geral que se deve associar à palavra *espírito*.

(. . .)

CAPÍTULO XII

Do bom senso

A diferença entre o espírito e o bom senso reside nas causas que os produzem. Um é o efeito das paixões fortes, o outro da sua ausência. O homem de bom senso não cai habitualmente em nenhum dos erros a que as paixões nos arrastam; mas por outro lado também não recebe nenhuma das iluminações que são devidas às paixões fortes. Na vida corrente, e nos assuntos em que basta olhar sem maiores preocupações, o homem de bom senso jamais se engana. Mas, se se tratar de questões um pouco complicadas em que, para perceber a verdade, é preciso esforço e fadiga da atenção, o homem de bom senso fica cego; privado de paixões, acha-se ao mesmo tempo privado da coragem e da atividade da alma, da atenção contínua, que só elas poderiam ajudá-lo. O bom senso não supõe pois qualquer invenção, nem, por conseguinte, espírito: é quando o bom senso termina que o espírito começa.

Contudo, não se deve concluir daqui que o bom senso seja tão comum. Os homens sem paixões são raros. O espírito justo, que, de todas as espécies de espírito, é sem dúvida a mais próxima do bom senso, não é ele próprio desprovido de paixões. (. . .)

O corpo político está são; as pessoas dotadas de bom senso podem ser chamadas para os lugares importantes e desempenhar-se de suas funções dignamente. Se o Estado está atacado de alguma doença, estas mesmas pessoas de bom senso tornam-se então muito perigosas. A mediocridade mantém as coisas no pé em que estão. Deixam andar as coisas. O seu silêncio oculta o avanço do mal e opõe-se aos remédios eficazes que poderiam ser utilizados para debelá-lo. Só falam da doença no instante em que a sabem incurável. Nos postos secundários, onde não se é obrigado a imaginar mas tão-somente a cumprir com pontualidade, portam-se muito bem. As únicas faltas que aí cometem são devidas à ignorância, e que, nos pequenos lugares, são quase sempre

sem importância. Quanto à sua conduta particular, não é de modo algum hábil, mas é sempre razoável. A ausência de paixões impedindo as luzes, de que elas são origem, evita ao mesmo tempo os erros em que as paixões se precipitam. (. . .)

Por raro que seja o bom senso, as vantagens que proporciona são apenas pessoais; não se estendem à humanidade. O homem de bom senso não pode então pretender o reconhecimento público, nem por conseguinte a glória. Mas a prudência, dir-se-á, que vem seguindo o bom senso, é virtude que todas as nações têm interesse em honrar. Responderia que essa prudência tão elogiada, e algumas vezes tão útil aos indivíduos, não é para uma nação uma virtude tão desejável como imaginam. De todos os dons que o céu possa lançar sobre um povo, o mais funesto seria a prudência, se todos os cidadãos fossem prudentes. O que é um um homem prudente? Aquele que conserva dos males mais longínquos uma imagem suficientemente viva para que faça oscilar nele a presença dum prazer que viria a ser funesto. Ora, suponhamos que a prudência desça sobre todas as cabeças que compõem uma nação; onde encontrar então homens que, por cinco soldos diários, afrontem nos combates a morte, as fadigas e as doenças? Que mulher se apresentaria ao altar do hímen, se exporia ao incômodo duma gravidez, aos perigos dum parto, às contradições dum marido, aos desgostos, enfim, que a morte ou a má conduta dos filhos ocasionam? Que homem conseqüente com os princípios da sua religião não desprezaria a existência fugitiva dos prazeres terrenos, e se entregaria por inteiro à tarefa de sua salvação através duma vida mais austera? Que homem não escolheria conseqüentemente o estado mais perfeito, aquele no qual sua saúde ficasse menos exposta; não preferiria a palma da virgindade aos mirtos do amor e não iria amortalhar-se num convento? É portanto à inconseqüência que a posteridade ficará a dever a sua existência. É a presença do prazer, o seu aspecto poderoso, que desafia as infelicidades longínquas e aniquila a prudência. É portanto à imprudência e à loucura que o céu deve a conservação dos impérios e a duração do mundo. (. . .)

Capítulo XIII

Espírito de conduta

O objeto comum dos desejos dos homens é a felicidade; e o espírito de conduta deveria ser, por isso, a arte de se fazer feliz. Talvez se pensasse assim se a felicidade não parecesse sempre menos um dom do espírito que efeito da sabedoria e moderação de nosso caráter e desejos. Quase todos os homens fatigados pela tormenta das paixões, ou lânguidos na calma do tédio, são comparáveis, os primeiros ao barco batido pelas tempestades do Norte, os segundos ao veleiro imobilizado pelas calmarias nos mares da zona tórrida. Em seu socorro, um chama a calmaria e o outro as tempestades. Para navegar de modo feliz é

necessário ser impelido por um vento sempre igual. Mas tudo o que poderia dizer sobre a felicidade nesse aspecto não teria nenhuma relação com o assunto que trato.

Até o presente, entendeu-se por *espírito de conduta* apenas a espécie de espírito própria a nos guiar em direção aos diversos objetivos de felicidade a que nos propomos.

Numa república como a romana e em todo governo em que o povo é o distribuidor dos prêmios, onde as honras são o preço do mérito, o espírito de conduta não é outra senão o próprio gênio e o grande talento. Não sucede assim nos governos em que as graças estão na mão de alguns homens cuja grandeza é independente do bem público: nestes países o espírito de conduta é a arte de se tornar útil ou agradável aos dispensadores das graças; é menos ao seu espírito que ao seu caráter que se devem as vantagens. A disposição mais favorável e o dom mais necessário para ter sucesso junto dos grandes é possuir um caráter dobrável a toda espécie de pessoas e circunstâncias. Embora se seja desprovido de espírito, um tal caráter, auxiliado por uma posição favorável, basta para fazer fortuna. Mas, dir-se-á, nada mais comum que tais caracteres. Não há então quem não possa fazer fortuna e conciliar-se com a benevolência dum grande, fazendo-se ou ministro de seus prazeres ou seu espião. Além disso, o acaso contribui em muito para a fortuna dos homens.

(. . .)

De resto, mesmo que a mediocridade traga vantagem e leve à fortuna, o espírito, como disse acima, contribui às vezes para a nossa subida — por que o público então não mostra estima por este tipo de espírito? Diria que é porque ignora o detalhe das manobras de que o intrigante lança mão e quase nunca pode saber se a sua ascensão é resultado do chamado espírito de conduta ou do acaso puro. O número de idéias necessárias para fazer fortuna não é imenso. Mas dir-se-á: para enganar os homens, quanto não é preciso conhecê-los! Eu responderia que o intrigante conhece perfeitamente o homem em quem precisa apoiar-se, mas não conhece os homens.

(. . .)

No mais, o espírito de conduta só se liga a uma certa baixeza de caráter, que torna o intrigante desprezível aos olhos do público.

Não é que não se possa unir a muita intriga muita elevação de alma. Que um homem, à maneira de Cromwell, queira subir ao trono: o poder, o brilho da coroa e os prazeres do império sem dúvida podem, a seus olhos, enobrecer a baixeza dos movimentos, desfazer o horror dos crimes perante a posteridade, que o colocará no plano dos maiores homens: mas que, através duma infinidade de intrigas, um homem tente alcançar estes pequenos postos que só lhe poderão valer na história o título de malandrim ou patife. Afirmo que um homem assim se torna desprezível não somente perante as pessoas honestas, mas ainda mais perante as esclarecidas. É preciso ser insignificante para desejar coisas menores. Aqueles que estão acima das necessidades e não ocupam os cargos superiores de

nada precisam além da glória, e só podem, se são homens de espírito, tomar o partido de serem sempre virtuosos.

O intrigante deve renunciar à estima pública. Mas dir-se-á: ele é bem recompensado pela felicidade ligada à sua grande posição. Engana-se contudo quem o julgar feliz. A felicidade não é apanágio dos grandes cargos; depende unicamente do feliz acordo do nosso caráter com a posição e circunstâncias nas quais a sorte nos coloca. Sucede com os homens o mesmo que com as nações: as mais felizes nem sempre são as que desempenham um papel predominante no universo. Que nação é mais feliz do que a Suíça! (. . .) Quem quiser abrir o caminho da fortuna através de intriga deve portanto submeter-se às humilhações. Sempre inquieto, só pode divisar a felicidade na perspectiva dum futuro incerto; e é da esperança, este sonho consolador dos homens despertos e infelizes, que ele pode esperar a felicidade. Quando atinge a fortuna já teve que suportar mil desgostos. É para se vingar deles que, ordinariamente duro e cruel para com os infelizes, lhes recusa toda a assistência, censura-lhes a miséria e crê, através desta crítica, fazer ressaltar a sua inumanidade como justiça, e a fortuna como mérito. Não goza, para falar a verdade, do prazer de persuadir. Como ter certeza de que a fortuna dum homem é o resultado dessa espécie de espírito que se chama *espírito de conduta,* sobretudo nos países inteiramente despóticos, onde o escravo mais vil se torna um vizir; onde as fortunas dependem da vontade do príncipe e dum capricho momentâneo cuja causa o próprio príncipe ignora? Os motivos que, nesses casos, determinam os sultões são quase sempre ocultos; os historiadores só relatam os motivos aparentes, ignoram os verdadeiros; e é nesse sentido que se pode afirmar, segundo Fontenelle, que a história não passa de uma lenda bem aceita.

Se Balzac, numa comparação entre César e Pompeu, diz, referindo-se a seus destinos: *Um é seu obreiro, o outro sua obra.* Reconheça-se que Césares há poucos, e que nos governos arbitrários o acaso é quase o único deus da ventura. Tudo aí depende do momento e das circunstâncias em que nos encontramos postos, e é essa razão que tornou tão acreditado no Oriente o dogma da fatalidade. Segundo os muçulmanos, o destino domina a todos; coloca os reis no trono, ou expulsa-os de lá, torna seus reinados felizes ou desgraçados; segundo este povo, a sabedoria e a loucura, os vícios ou virtudes dum homem não mudam em nada os decretos gravados sobre as tábuas de luz. (. . .)

(. . .)

CAPÍTULO XIV

Das qualidades exclusivas do espírito e da alma

O meu objetivo nos capítulos precedentes foi ligar os diversos nomes dados ao *espírito* a idéias nítidas. Proponho-me examinar neste se existem talentos

que devam excluir-se um ao outro. Esta questão decide-se quando sabemos que não somos superiores ao mesmo tempo em diversos assuntos. Newton não é mencionado entre os poetas, nem Milton entre os geômetras; os versos de Leibniz são maus. Não existem mesmo homens que numa arte, como a poesia e a pintura, tenham tido sucesso em todos os gêneros. Corneille e Racine não fizeram no cômico nada de comparável a Molière... O espírito dos grandes homens parece, portanto, encerrado dentro de limites estreitos. Sem dúvida. Mas qual seria a causa? É falta de tempo ou falta de espírito que fazem com que os grandes homens não possam ilustrar-se em gêneros diversos?

A marcha do espírito humano deve ser a mesma em todas as artes e ciências: todas as operações do espírito se reduzem a conhecer as semelhanças e diferenças que os diversos objetos apresentam entre si. É através da observação que se chega às idéias novas e gerais que atestam a nossa superioridade. Um grande físico, um grande químico poderia vir a ser grande geômetra, político, e ser grande em todas as ciências. Se é assim, só resta atribuir à brevidade da vida humana o fato de que os grandes espíritos se limitem a um só gênero.

É preciso contudo concordar que existem talentos que excluem outros. Há homens que são sensíveis à paixão da glória, mas não suscetíveis a nenhuma outra espécie de paixão; uns podem ser primorosos na física, na jurisprudência, na geometria; enfim, em todas aquelas ciências em que basta comparar idéias. Toda outra espécie de paixão só serviria para distraí-los ou precipitá-los no erro. Há outros homens que são sensíveis à paixão da glória e a uma infinidade de outras paixões: podem criar nome em diversos gêneros nos quais para alcançar sucesso basta comover.

Tal é, por exemplo, o gênero dramático. Mas para ser pintor de paixões (já o disse) é preciso senti-las de maneira viva: quem nunca sentiu paixões ignora sua linguagem e desconhece os sentimentos que elas despertam em nós. Esta ignorância, no gênero dramático, leva sempre à mediocridade. Se Fontenelle tivesse de pintar as figuras de Rhadamiste, Brutus ou Catilina, teria, mesmo sendo um grande espírito, permanecido abaixo do medíocre. Uma vez estabelecidos estes pontos, concluo que a paixão da glória é comum a todos os homens que se distinguem em algum setor, qualquer que seja; pois só a glória (como provei) pode fazer com que agüentemos a fadiga que é pensar. Mas tal paixão, conforme as circunstâncias em que a fortuna nos colocou, pode unir-se a outras paixões. Os homens nos quais esta união se processa jamais terão grande sucesso numa ciência como a moral, onde, para ver bem, é preciso um espírito atento mas indiferente: nesse gênero é a indiferença que segura a balança da justiça. Nas disputas não são as partes e sim o indiferente que é erigido em juiz. Qual seria o homem, capaz de amar violentamente, que saberia como Fontenelle analisar o crime da infidelidade? Diz o filósofo: *Na época em que estava mais apaixonado, a minha amante deixou-me por outro. Sei disso, fico furioso. Procuro-a e censuro-a violentamente; diz-me a rir: "Fontenelle, quando fiquei contigo, buscava o prazer; o outro dá-me mais prazer; devo ter preferência pelo prazer menor? Responde-me com justiça".* Responde

Fontenelle: *Realmente, tens razão, e, se já não sou teu amante, ao menos quero continuar a ser teu amigo.* Uma resposta como esta supunha pouco amor em Fontenelle. As paixões não raciocinam tão bem.

Podem-se então distinguir dois gêneros diferentes de ciências e artes; o primeiro supõe uma alma livre de todas as paixões, exceto a da glória; o segundo uma alma suscetível a uma infinidade de paixões. Existem pois talentos exclusivos. A ignorância desta verdade redunda em muitas injustiças. Deseja-se que os homens possuam qualidades contraditórias; pede-se-lhes o impossível: quer-se que a pedra permaneça suspensa no ar e não obedeça à lei da gravidade.

Quando um homem como Fontenelle contempla, sem amargura, a maldade dos homens, considerando-a como resultado da causalidade universal; quando se ergue contra o crime sem odiar o criminoso, elogiarão a sua moderação; mas ao mesmo tempo censurá-lo-ão por ser demasiado morno na amizade. Não percebem que a mesma ausência de paixões à qual deve a moderação o torna menos sensível aos encantos da amizade.

Nada mais comum do que exigir qualidades contraditórias. O amor cego pela felicidade faz com que desejemos ser sempre felizes e que os mesmos objetos assumam para nós a cada instante a forma que nos seria mais agradável. Vemos as vantagens de diversos objetos, queremo-las reunidas num só e gozar mil prazeres duma vez só. (. . .) É portanto o amor cego da felicidade, fonte duma infinidade de desejos ridículos, que nos faz desejar que os homens possuam qualidades absolutamente inconciliáveis. Para destruir este germe de tantas injustiças é preciso tratar do assunto com algum vagar. Indicando, conforme meu objetivo, quais as qualidades absolutamente exclusivas e quais se acham raramente juntas num mesmo homem, para que tenhamos o direito de desejá-lo, pode-se tornar os homens ao mesmo tempo mais esclarecidos e mais indulgentes.

Um pai deseja que seu filho junte ao grande talento uma conduta sábia. Mas, dir-lhe-ia, sabe que exige qualidades quase contraditórias? Saiba que, se um concurso singular de circunstâncias reúne tais qualidades, isso acontece muito raramente; os grandes talentos supõem sempre grandes paixões; que as grandes paixões são o germe de mil desregramentos; e, pelo contrário, o que se conhece como *boa conduta* é quase sempre o efeito da ausência de paixões, e, por conseguinte, apanágio da mediocridade. Só grandes paixões fazem grandeza, em qualquer ramo que seja. Por que encontramos tantos países estéreis em grandes homens? por que tantos Catões juvenis vêm a ser espíritos medíocres na idade adulta? por que há crianças lindas por todo o lado e tantos homens estúpidos? É que na maior parte dos governos não se aquecem os cidadãos com paixões fortes. Está bem! consinto que meu filho tenha paixões, dirá o pai; a mim basta-me que possa dirigir a atividade dele para certos objetos de estudo. Mas saberá quão arriscado é tal desejo? É desejar que um jovem só veja diante de si os objetivos que lhe são indicados pelos outros. Antes de traçar qualquer plano educativo é preciso saber o que o pai deseja mais: se grandes talentos,

se conduta sábia. Se preferir uma conduta sábia para seu filho, então um caráter apaixonado ser-lhe-á funesto; sobretudo nos países onde, por causa do governo, as paixões nem sempre são dirigidas para a virtude; apague-se nele, se possível, qualquer traço de paixão. Mas então será necessário renunciar a fazer dele homem de mérito? Sem dúvida. Se não for possível, devolva-lhe as paixões; trate de dirigi-las para coisas honestas; mas nada de surpresas se cometer grandes faltas ao mesmo tempo que grandes ações; nada há de medíocre no homem apaixonado; é o acaso que determina quase sempre os seus primeiros passos. Se é verdade que as ciências e as artes exercem influência sobre os homens apaixonados e os obrigam a ter uma conduta sábia, o mesmo não acontece com os grandes apaixonados que, pelo caráter, nascimento e riquezas, vêm a ocupar-se do governo do mundo. A boa ou má conduta neste caso está quase inteiramente dependente do acaso: conforme o lugar em que a fortuna os coloca, os seus vícios são virtudes e as virtudes vícios. Na tragédia de Voltaire, César diz: *Se não fosse senhor dos romanos seria seu vingador; Se não fosse César, eu teria sido Brutus.* Dái espírito, coragem, prudência e operosidade a um filho de tanoeiro; na república onde o mérito militar abre a porta da grandeza, tereis um Temístocles, um Mário; em Paris, apenas um *Cartouche.* [49] Se um homem ousado, capaz duma ação desesperada, nascer num instante em que o país se acha sem recursos e acossado por inimigos possantes, se o sucesso lhe sorrir, tornar-se-á um semideus; em outra época, dirão dele que é um louco furioso, insensato.

É a destinos tão díspares que as mesmas paixões conduzem. Eis o perigo a que se expõe o pai, cujos filhos são suscetíveis de paixões fortes que muitas vezes mudam o mundo. A concordância entre caráter e posto é que faz com que sejam o que são. Tudo depende dessa concordância. Foi sobre este assunto que La Fontaine escreveu:

Un roi prudent et sage
De ses moindres sujets sait tirer quelque usage. [50]

Um exemplo. Suponhamos que vague um lugar de confiança. É necessário nomear alguém. Um homem seguro. Aquele que se apresenta é preguiçoso e ainda por cima com pouco espírito. Não importa — gritaria eu ao nomeador —, dê-lhe o lugar. A boa consciência é muitas vezes preguiçosa; a atividade, quando não é acicatada pelo amor da glória, suspeita; o velhaco sempre agitado pelo remorso e temores não pára. A vigilância, diz Rousseaux, é a virtude do vício. Estamos prontos a dispor dum lugar que exige assiduidade. O pretendente é maçador, tedioso, pouco sociável; tanto melhor: a assiduidade será a virtude da

49 Célebre bandido francês que viveu no começo do século XVIII e cujo nome se tornou um apelativo. (N. do E.)
50 Um rei prudente e sábio sabe tirar partido de súditos fracos. (N. do T.)

sensaboria... Tão injustos quanto o pai em relação ao filho são os povos do Oriente para com os déspotas; não há povo oriental que não exija do sultão virtudes e luzes. Que pedido mais injusto! Ignorais que os conhecimentos têm por preço muito estudo e meditação? O estudo e a meditação custam esforço: todos fogem ao esforço; cedem à preguiça se não se acham animados por um motivo bastante forte para dela triunfar. Isto é, o desejo da glória. Mas este desejo (como provei no *Discurso Terceiro*) reside no desejo dos prazeres físicos que a glória e a estima geral proporcionam. Ora, se o sultão, na qualidade de déspota, goza de todos os prazeres que a glória pode prometer aos outros homens, não tem portanto desejos; nada pode acender-lhe o amor da glória; não há motivo suficiente para fazê-lo arriscar-se à maçada dos negócios e à fadiga da atenção necessária para instruir-se. Exigir-lhe conhecimentos é querer que os rios regressem às nascentes e pedir um efeito sem causa. A história justifica esta verdade. Veja-se a da China; revoluções sucedem-se rapidamente; o grande homem que sobe ao trono do império tem como sucessores príncipes nascidos no arminho, que, não tendo, como o pai, motivos poderosos para ilustrar-se, deixam-se ficar indolentemente no seu trono; a partir da terceira geração têm de largá-lo, e só podem queixar-se da preguiça. Darei apenas um exemplo. [51] Li-t-ching, homem de nascimento obscuro, põe-se em armas contra o imperador T-cong-ching, comanda os descontentes, levanta um exército, vai a Pequim e surpreende-o. A imperatriz e as princesas estrangulam-se; o imperador apunhala o filho; retira-se para um lugar escondido do palácio; e é aí que antes de se matar escreve estas palavras no tecido do seu traje: *Reinei dezessete anos; fui destronado e só posso ver, no meio desta infelicidade, uma punição do céu, irritado com a minha indolência. Não sou contudo o único culpado; os grandes da minha corte são mais culpados ainda; foram eles que, furtando-me ao conhecimento dos negócios do império, escavaram o abismo em que ora caio. Como poderei aparecer a meus antepassados? Como suportar suas censuras? Ó vós que me reduzis a este estado; tomai meu corpo, despedaçai-o; consinto nisso; mas poupai meu pobre povo; é inocente e já suficientemente infeliz por me ter tido como soberano durante tanto tempo.* Muitos outros fatos semelhantes mostram bem que aqueles que nascem armados com poder arbitrário estão condenados à indolência. A atmosfera que reina em torno dos tronos despóticos e dos soberanos que aí tomam assento parece um vapor letárgico que entorpece todas as suas faculdades. Assim, só são grandes reis aqueles que abriram seu caminho ou que foram por muito tempo educados pela infelicidade. Devemos as luzes ao interesse que no-las faz adquirir.

Por que é que os pequenos potentados são mais hábeis que os déspotas mais poderosos? É que, por assim dizer, eles têm ainda uma fortuna por realizar; têm ainda que resistir com forças menores a forças superiores. Vivem no perpétuo temor de se verem despojados; e o seu interesse, estreitamente ligado ao dos

[51] Guines, *Histoire des Huns*, tomo I, pág. 74. (N. do T.)

seus súditos, deve esclarecê-los sobre os diversos aspectos da legislação. Assim, estão sempre ocupados em formar soldados, fazer alianças, em povoar e enriquecer as suas províncias. Assim, partindo daquilo que acabo de afirmar, poder-se-iam traçar, nos diversos impérios do Oriente, mapas geográfico-políticos do mérito dos príncipes. A inteligência medida na escala do poder decresce proporcionalmente à extensão, à força de seu império, à dificuldade de aí penetrar, enfim, à autoridade mais ou menos absoluta que teriam sobre seus súditos, quer dizer, ao *interesse* mais ou menos premente que teriam de ser *esclarecidos*. Esta tabela, uma vez calculada e comparada com a observação, daria certamente resultados bastante justos: os sofis e os mongóis seriam postos entre os príncipes mais estúpidos; e isto porque, salvo circunstâncias singulares, ou o acaso duma boa educação, os homens mais poderosos devem ser os menos esclarecidos.

Exigir que um déspota do Oriente se ocupe da felicidade do seu povo, que mantenha o leme do império com mão segura, seria como querer levantar com o braço de Ganimedes a maça de Hércules. Suponhamos que um indiano fizesse algumas críticas sobre o assunto ao seu sultão. "De que te queixas?" — responder-lhe-ia. — "Queres que eu seja mais esclarecido que tu acerca dos teus próprios interesses? Quando me deste o poder supremo, querias que eu esquecesse os prazeres pela honra penosa de fornecer-te a felicidade? Querias que eu e meus sucessores não gozássemos das vantagens inerentes ao poder supremo? Todo homem se prefere aos outros homens; tu mesmo és assim. Exigir que, surdo à voz de minha preguiça, ao grito das minhas paixões, eu as sacrifique aos teus interesses é querer inverter a natureza. Quem imaginará que, tudo podendo, só quisesse a justiça? O sequioso de estima pública procede de outra forma. Concordo. Mas a mim que me importam a estima pública e a glória? Existe prazer dado à virtude e que seja recusado ao poder?" — Contudo, os homens apaixonados pela glória são raros, e não há paixão que passe para seus sucessores. (. . .)

Aquilo que digo dos sultões podia dizê-lo dos seus ministros. As suas luzes são em geral proporcionadas ao interesse que possam ter em adquiri-las. Nos países em que o clamor público pode depô-los, os talentos lhes são imprescindíveis. Adquirem-nos. Nos povos em que o público não é levado em consideração, entregam-se à preguiça e contentam-se com a espécie de mérito que serve para fazer carreira na corte. Acontece com os ministros o mesmo que com os homens de letras. É uma pretensão ridícula visar ao mesmo tempo a glória e as comendas. (. . .) O verdadeiro mérito vive longe dos palácios dos reis. Deles só se aproxima naqueles tempos infelizes em que os príncipes são forçados a lançar mão do mérito. Em todas as outras circunstâncias só a necessidade podia chamar à corte pessoas de mérito; e nessa posição poucos há que conservam a mesma força, a mesma elevação de alma e espírito. A necessidade está muito próxima do crime.

Do que acabo de dizer resulta que é pedir o impossível exigir grandes talentos àqueles que, por sua posição e classe, não podem estar animados por paixões fortes. Mas tais exigências não são feitas todos os dias? Grita-se contra

a corrupção dos costumes; é preciso — diz-se — formar homens virtuosos; e quer-se ao mesmo tempo que os cidadãos sejam aquecidos pelo amor da pátria, e que vejam em silêncio as desgraças que uma má legislação ocasiona? É como pedir ao avarento que não grite quando o ladrão lhe foge com a bolsa. Não se percebe que, em certos países, as denominadas pessoas razoáveis são realmente pessoas indiferentes ao bem público, por conseguinte homens sem virtudes. . .

APÊNDICE I

DO HOMEM

RECAPITULAÇÃO
(RESUMO FEITO PELO AUTOR)

Tradução de Mary Amazonas Leite de Barros

Depois de haver dito, na exposição desta obra, alguma coisa sobre sua importância, sobre a ignorância em que estamos dos verdadeiros princípios da educação, enfim, sobre a aridez desse assunto e sobre a dificuldade de tratá-lo, examino agora:

SEÇÃO I

"Se a educação necessariamente diferente dos diversos homens não é a causa dessa desigualdade dos espíritos até o presente atribuída à perfeição desigual dos órgãos".

Pergunto-me para tanto em que idade começa a educação do homem e quais são seus mestres.

Vejo que o homem é discípulo de todos os objetos que o cercam, de todas as posições em que o acaso o coloca, enfim de todos os acidentes que lhe acontecem;

Que esses objetos, essas posições e os acidentes não são exatamente os mesmos para todos, e que assim ninguém recebe as mesmas instruções;

Que, na suposição impossível de que os homens tivessem os mesmos objetos sob os olhos, esses objetos por não os atingirem absolutamente e no preciso momento em que sua alma se encontra na mesma situação, esses objetos, por conseguinte, não excitariam neles as mesmas idéias; e que, assim, a pretensa uniformidade de instrução recebida, seja nos colégios, seja na casa paterna, é uma dessas suposições cuja impossibilidade é provada, tanto pelo fato como pela influência que um acaso independente dos mestres tem e terá sempre sobre a educação da infância e da adolescência.

De acordo com esses dados, considero a extrema extensão dos poderes do acaso. Examino:

Se todos os homens ilustres não lhe devem muitas vezes o gosto que têm por este ou aquele gênero de estudo e, por conseguinte, seus talentos e seus sucessos nesse mesmo gênero;

Se se pode aperfeiçoar a ciência da educação sem estreitar os limites do domínio do acaso;

Se as contradições atuais percebidas entre todos os preceitos da educação não ampliam o domínio desse mesmo acaso;

Se essas contradições, de que dou alguns exemplos, não devem ser encaradas como um resultado da oposição que se encontra entre o sistema religioso e o sistema da felicidade pública;

Se se poderia tornar as religiões menos destruidoras da felicidade e fundamentá-las em princípios mais conformes ao interesse geral;

Quais são esses princípios;

Se é possível que um príncipe esclarecido os estabeleça;

Se entre as falsas religiões existem algumas cujo culto tenha sido menos contrário à felicidade das sociedades e, por conseguinte, à perfeição da ciência da educação;

Se, segundo esses diversos exames e supondo-se que todos os homens tivessem uma mesma aptidão de espírito, a única diferença da sua educação não deveria produzir uma diferença em suas idéias e talentos. Donde se segue que a desigualdade atual dos espíritos não pode ser considerada, nos homens comumente bem organizados, como uma prova demonstrativa de sua aptidão desigual para possuí-las.

Examino:

SEÇÃO II

"Se todos os homens geralmente bem organizados não teriam uma igual aptidão de espírito".

Convenho primeiro em que todas as nossas idéias nos vêm pelos sentidos; que em conseqüência se deveu considerar o espírito como um puro efeito, ou da maior ou menor agudeza dos cinco sentidos, ou de uma causa oculta ou não determinada a que se deu vagamento o nome de organização;

Que para provar a falsidade dessa opinião é preciso recorrer à experiência, ter uma idéia clara sobre a palavra *espírito,* distingui-lo da alma; e, feita essa distinção, observar:

Sobre quais objetos o espírito age;

Como age;

Se todas as suas operações não se reduziriam à observação das semelhanças e das diferenças, das proporções e das desproporções que os diversos objetos têm entre si e conosco e se, por conseguinte, todos os julgamentos feitos sobre os objetos físicos não seriam puras sensações;

Se o mesmo não se daria com os julgamentos feitos sobre as idéias às quais se dão os nomes de abstratas, de coletivas, etc.;

Se em todos os casos julgar e comparar seria diferente de *ver alternativamente,* isto é, *sentir;*

Se se pode experimentar a impressão dos objetos sem no entanto compará-los uns aos outros;

Se a sua comparação não supõe o interesse em compará-los;

Se esse interesse não seria a causa única e ignorada de todas as nossas idéias, nossas ações, nossas dificuldades, nossos prazeres, enfim de nossa sociabilidade.

Sobre o que observo que esse interesse se origina, em última análise, na sensibilidade física: que essa sensibilidade, por conseguinte, é o único princípio das idéias e das ações humanas;

Que não há nenhum motivo razoável para rejeitar essa opinião;

Que uma vez demonstrada e reconhecida como verdadeira essa opinião, deve-se necessariamente encarar a desigualdade dos espíritos como resultado:

Ou da extensão desigual da memória;

Ou da maior ou menor perfeição dos cinco sentidos;

Que de fato não é nem a boa memória nem a extrema agudeza dos sentidos que produz e deve produzir o grande espírito;

Que, a respeito da agudeza dos sentidos, os homens comumente bem organizados só diferem na nuança de suas sensações;

Que essa ligeira diferença não muda em nada a relação de suas sensações entre si; que essa diferença, por conseguinte, não tem nenhuma influência sobre seu espírito, que só é e só pode ser o conhecimento das verdadeiras relações dos objetos entre si.

Causa da diferença entre as opiniões dos homens.

Que essa diferença é o resultado da significação incerta e vaga de certas palavras; tais como as

De bom,

De interesse

E de virtude;

Que, uma vez que se definam as palavras com exatidão e se consigne sua definição num dicionário, todas as proposições de moral, política e metafísica se tornam tão suscetíveis de demonstração quanto as verdades geométricas;

Que, a partir do momento em que se ligarem as mesmas idéias às mesmas palavras, todos os espíritos adotarão os mesmos princípios e deles extrairão as mesmas conseqüências;

Que é impossível, pois os objetos se apresentam a todos nas mesmas relações, comparando esses objetos entre si, os homens (seja no mundo físico, como o prova a geometria, seja no mundo intelectual, como o prova a metafísica) não cheguem aos mesmos resultados;

Que a verdade dessa proposição se prova, quer pela semelhança entre os contos de fadas, entre os contos filosóficos, entre os contos religiosos de todos os países, quer pela uniformidade das imposturas empregadas em toda parte pelos ministros das falsas religiões, para aumentar e conservar sua autoridade sobre os povos;

De todos esses fatos resulta que, uma vez que a maior ou menor agudeza dos sentidos em nada altera a proporção com que os objetos nos atingem, *todos* os homens comumente bem organizados têm uma mesma aptidão de espírito.

Para multiplicar as provas dessa importante verdade, demonstro-a ainda na mesma seção por um outro encadeamento de proposições. Mostro que as idéias mais sublimes, uma vez simplificadas, são, na opinião de todos os filósofos, redutíveis a esta proposição clara: *o branco é branco, o preto é preto;*

Que toda verdade desse tipo está ao alcance de todos os espíritos; que não há, pois, nenhuma, por maior ou mais geral que seja, que, apresentada claramente e separada da obscuridade das palavras, não possa ser igualmente apreendida por todos os homens comumente bem organizados. Ora, poder igualmente atingir as mais altas verdades é ter uma mesma aptidão de espírito. Tal é a conclusão da segunda seção.

SEÇÃO III

Seu objeto é a procura das causas a que se pode atribuir a desigualdade dos espíritos.

Essas causas se reduzem a duas:

Uma é o desejo desigual que os homens possuem de se esclarecer;

A outra, a diversidade das posições em que o acaso os coloca: diversidade da qual resulta a de sua instrução e de suas idéias. Para fazer sentir que é apenas a essas duas causas que se deve relacionar tanto a diferença como a desigualdade dos espíritos, provo que a maior parte de nossas descobertas são dons do acaso;

Que não são dados a todos os mesmos dons;

Que entretanto essa divisão não é tão desigual quanto se pensa;

Que quanto a isto é menos o acaso que nos falta, que nós, se assim ouso dizer, é que faltamos ao acaso;

Que na verdade todos os homens comumente bem organizados têm igualmente espírito em potência, mas que essa potência está morta dentro deles quando não é posta em ação por uma paixão como o amor pela estima, pela glória, etc.;

Que os homens devem apenas a essas paixões a atenção capaz de fecundar as idéias que o acaso lhes oferece;

Que sem paixões seu espírito pode, se quisermos, ser considerado como uma máquina perfeita; mas cujo movimento é suspenso até que as paixões o devolvam a ele;

Donde concluo que a desigualdade entre os espíritos é nos homens o produto tanto do acaso como da vivacidade desigual de suas paixões. Mas seriam tais paixões o efeito da força de seu temperamento? é o que examino na seção seguinte.

SEÇÃO IV

Aí demonstro:

Que os homens comumente bem organizados são suscetíveis do mesmo grau de paixão;

Que a desigualdade de sua força é sempre neles o resultado da diferença das posições em que o acaso os coloca;

Que o caráter original de cada homem (como o observa Pascal) é apenas o produto de seus primeiros hábitos; que o homem nasce sem idéias, sem paixões, e sem outras necessidades que não sejam as da fome e da sede, por conseguinte, sem caráter; que este muda muitas vezes sem mudar de organização; que essas mudanças independentes da maior ou menor agudeza de seus sentidos se operam segundo mudanças sobrevindas na sua posição e nas suas idéias;

Que a diversidade dos caracteres depende unicamente da maneira diferente como se modifica nos homens o sentimento do amor por si mesmos;

Que esse sentimento, efeito necessário da sensibilidade física, é comum a todos, que produz em todos o amor pelo poder;

Que esse desejo aí engendra a inveja, o amor pelas riquezas, pela glória, pela consideração, pela justiça, pela virtude, pela intolerância, enfim todas as paixões factícias cujos nomes diversos designam apenas as diversas aplicações do amor pelo poder.

Provada essa verdade, mostro, numa breve genealogia das paixões, que, se o amor pelo poder é apenas um simples resultado da sensibilidade física, e se todos os homens comumente bem organizados são sensíveis, todos são, por conseguinte, suscetíveis da espécie de paixão capaz de pôr em ação a mesma aptidão de espírito que possuem.

Mas podem essas paixões acender-se tão vivamente em todos? O que se pode garantir é que o amor pela glória pode se exaltar no homem ao mesmo grau de força que o sentimento do amor por si mesmo; é que a força desse sentimento é em todos os homens mais que suficiente para dotá-los do grau de atenção que a descoberta das mais altas verdades exige; é que o espírito humano, por conseguinte, é suscetível de perfectibilidade e que enfim nos homens comumente bem organizados a desigualdade dos talentos só pode ser um simples resultado da diferença de sua educação, diferença na qual incluo a das posições em que o acaso os coloca.

SEÇÃO V

O que aí me proponho é mostrar os erros e as contradições daqueles que adotam sobre essa questão princípios diferentes dos meus, e que relacionam a superioridade desigual dos espíritos à perfeição desigual dos órgãos dos sentidos.

Ninguém melhor que Rousseau escreveu sobre essa matéria; cito-o, pois, como exemplo: faço ver que, sempre contrário a si mesmo, encara ora o espírito e o caráter como o resultado da diversidade dos temperamentos, ora adota a opinião contrária;

Que de suas contradições sobre esse assunto resulta:

Que a virtude, a humanidade, o espírito e os talentos são aquisições;

Que a bondade não é de modo algum herança de berço do homem;

Que as necessidades físicas são nele sementes de crueldade;

Que a humanidade, por conseguinte, é sempre o produto, ou do temor ou da educação;

Que Rousseau, segundo suas primeiras contradições, cai sem cessar em novas; que julga alternadamente a educação útil e inútil.

Do uso adequado que se pode fazer na instrução pública de algumas idéias de Rousseau.

Que, segundo esse autor, não se deve julgar a infância e a primeira juventude desprovidas de juízo.

Das pretensas vantagens da idade madura sobre a adolescência; que são nulas.

Dos elogios feitos por Rousseau à ignorância; motivos que o determinaram a se transformar no apologista dela.

Que as luzes jamais contribuíram para a corrupção dos costumes; que o próprio Rousseau não acreditava nisto.

Das causas da decadência dos impérios: que entre essas causas não se pode citar a perfeição das artes e das ciências;

E que sua cultura retarda a ruína de um império despótico.

SEÇÃO VI

Aí considero os diversos males produzidos pela ignorância.

Aí provo que a ignorância não é de modo algum destruidora da fraqueza;

Que ela não garante de modo algum a fidelidade dos súditos;

Que ela julga sem exame as questões mais importantes.

Aí cito a questão do luxo como exemplo.

Provo que não se pode resolver essa questão sem comparar uma infinidade de objetos uns com os outros;

Sem atribuir primeiramente idéias claras à palavra *luxo;* sem examinar em seguida:

Se o luxo não seria útil e necessário; se supõe sempre intemperança numa nação.

Da causa de luxo: se o luxo não seria ele próprio resultado das calamidades públicas de cuja autoria o acusamos;

Se para conhecer a verdadeira causa do luxo não se deve remontar à formação das sociedades, aí seguir os resultados da grande multiplicação dos homens;

Observar se essa multiplicação não produz entre eles divisão de interesse; e essa divisão, uma distribuição por demais desigual das riquezas nacionais.

Dos efeitos produzidos, quer pela divisão muito desigual do dinheiro, quer por sua introdução num império.

Dos bens e dos males que ela aí ocasiona.

Da causa da grande desigualdade das fortunas.

Dos meios de se opor à reunião demasiado rápida das riquezas nas mesmas mãos.

Dos países onde o dinheiro não está em circulação.

Quais são nesses países os princípios que produzem a virtude.

Dos países onde o dinheiro está em circulação.

Que o dinheiro se torna aí o objeto comum do desejo dos homens e o princípio produtor de suas ações e de sua virtude.

Do momento em que, semelhantes aos mares, as riquezas abandonam certas regiões.

Do estado em que se encontra então uma nação.

Do estúpido entorpecimento que aí substitui a perda das riquezas.

Dos diversos princípios da atividade das nações.

Do dinheiro considerado como um desses princípios.

Dos males que ocasiona o amor pelo dinheiro.

Se, no estado atual da Europa, o magistrado esclarecido deve desejar o pronto enfraquecimento desse princípio de atividade;

Que não é absolutamente no luxo, mas na sua causa produtora, que se deve procurar o princípio destruidor dos impérios;

Se se pode dar demasiada atenção ao exame das questões dessa espécie.

Se nessas questões os julgamentos precipitados da ignorância não arrastam muitas vezes uma nação às maiores infelicidades;

Se, conseqüentemente, pelo que acabo de dizer, não se deve ódio e desprezo aos protetores da ignorância e geralmente a todos aqueles que, opondo-se aos progressos do espírito humano, prejudicam a perfeição da legislação; por conseguinte, a felicidade pública, dependendo unicamente da bondade das leis.

SEÇÃO VII

É a excelência das leis e não, como alguns pretendem, a pureza do culto religioso que pode garantir a felicidade e a tranqüilidade dos povos.

Da pouca influência das religiões sobre as virtudes e a felicidade das nações.

Do espírito religioso, destruidor do espírito legislativo.

Que uma religião verdadeiramente útil forçaria os cidadãos a se instruírem;

Que os homens não agem de modo algum em conseqüência de sua crença, mas de sua vantagem pessoal;

Que uma maior conseqüência sobre seus espíritos tornaria a religião católica mais prejudicial;

Que em geral os princípios especulativos têm pouca influência sobre a conduta dos homens; que obedecem apenas às leis de seu país, e a seu interesse;

Que nada prova melhor o poder prodigioso da legislação do que o governo dos jesuítas;

Que ele forneceu a esses religiosos os meios de fazerem os reis tremerem e de executarem os maiores atentados.

Dos grandes atentados.

Que esses atentados podem ser igualmente inspirados pelas paixões pela glória, pela ambição e pelo fanatismo.

Do meio de distinguir a espécie de paixão que os comanda.

Do momento em que o interesse dos jesuítas lhes ordena grandes crimes.

Qual seita na França podia opor-se a seus empreendimentos.

Que apenas o jansenista podia destruir os jesuítas;

Que sem os jesuítas não se teria jamais conhecido todo o poder da legislação;

Que para levá-la à perfeição é preciso, ou, como um São Bento, ter uma ordem religiosa, ou, como um Rômulo e um Penn, ter um império ou uma colônia a fundar;

Que numa outra posição qualquer o gênio legislativo, constrangido pelos costumes e os preconceitos já estabelecidos, não pode ter um certo impulso, nem ditar as leis perfeitas cujo estabelecimento proporcionaria às nações a maior felicidade possível;

Que para resolver o problema da felicidade pública seria preciso conhecer preliminarmente o que constitui essencialmente a felicidade do homem.

SEÇÃO VIII

Em que consiste a felicidade do indivíduo e, por conseguinte, a felicidade nacional necessariamente composta de todas as felicidades particulares.

Que para resolver esse problema político é preciso examinar se em todo tipo de condição os homens podem ser igualmente felizes, isto é, preencher de uma maneira igualmente agradável todos os instantes de seu dia.

Do horário.

Que esse horário é aproximadamente o mesmo em todas as profissões;

Que, se os impérios são povoados apenas por desafortunados, isto é resultado da imperfeição das leis e da divisão muito desigual das riquezas;

Que se pode dar aos cidadãos mais facilidades; que estas moderariam neles o desejo excessivo das riquezas.

Dos diversos motivos que agora justificam esses desejos.

Que entre esses motivos um dos mais poderosos é o medo ao tédio;

Que a doença do tédio é mais comum e mais cruel do que se imagina.

Da influência do tédio sobre os costumes dos povos e a forma de seus governos.

Da religião e de suas cerimônias consideradas como remédio contra o tédio.

Que o único remédio contra esse mal são sensações vivas e distintas.

Daí nosso amor pela eloqüência, pela poesia e por todas essas artes recreativas cujo objeto é excitar essas espécies de sensações.

Prova detalhada dessa verdade.

Das artes recreativas, de sua impressão sobre o ocioso opulento; que elas não podem arrancá-lo ao tédio;

Que os mais ricos são em geral os mais entediados, porque são passivos em quase todos os seus prazeres;

Que os prazeres passivos são em geral os mais curtos e os mais custosos;

Que em conseqüência é ao rico que se faz mais vivamente sentir a necessidade das riquezas;

Que ele desejaria sempre ser movido sem se dar ao trabalho de se mexer;

Que ele não tem motivo para se arrancar de uma ociosidade à qual uma fortuna medíocre subtrai necessariamente os outros homens.

Da associação das idéias de felicidade e de riqueza em nossa memória; que essa associação é um resultado da educação;

Que uma educação diferente produziria o efeito contrário;

Que portanto, sem ser igualmente ricos e poderosos, os cidadãos seriam e poderiam mesmo se acreditar igualmente felizes.

Da utilidade longínqua desses princípios.

Que, uma vez convencido dessa verdade, não se deve mais encarar a infelicidade como inerente à própria natureza das sociedades, mas como um acidente ocasionado pela imperfeição de sua legislação.

SEÇÃO IX

Da possibilidade de indicar um bom plano de legislação.

Dos obstáculos que a ignorância coloca para a sua publicação.

Do ridículo que ela lança sobre toda idéia nova e todo estudo aprofundado sobre a moral e a política.

Do ódio do ignorante por toda reforma.

Da dificuldade de fazer boas leis.

Das primeiras questões a serem feitas sobre esse assunto.

Sejam de que espécie forem, ainda que fosse um luxo de prazer, as recompensas não corromperam jamais os costumes.

Do luxo do prazer. Que todo prazer discernido pelo reconhecimento público faz querer a virtude, faz respeitar as leis cuja subversão, como alguns pretendem, não é jamais o resultado da inconstância do espírito humano.

Das verdadeiras causas das mudanças ocorridas nas leis dos povos.

Que essas mudanças se originam na imperfeição dessas mesmas leis, na negligência dos administradores que não sabem nem conter a ambição das nações vizinhas pelo terror das armas, nem a de seus concidadãos pela sabedoria dos regulamentos, e que, educados, aliás, em preconceitos prejudiciais, favorecem a ignorância das verdades cuja revelação garantiria a felicidade pública;

Que a revelação da verdade não é jamais funesta a não ser para aquele que a diz;

Que seu conhecimento útil às nações jamais lhes perturbou a paz;

Que uma das maiores provas dessa afeição é a lentidão com que a verdade se propaga.

Dos governos.

Que em nenhum a felicidade do princípe está, como se acredita, ligada à infelicidade dos povos;

Que se deve a verdade aos homens;

Que a obrigação de dizê-la supõe o livre emprego dos meios de a descobrir;

Que, privadas dessa liberdade, as nações atolam na ignorância.

Dos males que produz a indiferença pela verdade.

Que o legislador, como alguns o pretendem, não é jamais forçado a sacrificar a felicidade da geração presente à da geração futura;

Que essa suposição é absurda;

Que se deve incitar os homens a procurar a verdade tanto mais que, em geral, são indiferentes a ela, julgando uma opinião verdadeira ou falsa de acordo com o interesse que têm em acreditá-la deste ou daquele modo;

Que esse interesse lhes faria negar, de acôrdo com a necessidade, a verdade das demonstrações geométricas;

Que ele faz com que estimem em si a crueldade que detestam nos outros;

Que ele os faz respeitar o crime;

Que ele faz santos;

Que ele prova aos grandes a superioridade de sua espécie sobre a dos outros homens;

Que ele faz honrar o vício num protetor;

Que o interesse do poderoso comanda mais imperiosamente que a verdade as opiniões gerais;

Que um interesse secreto sempre ocultou aos parlamentos a conformidade da moral dos jesuítas e do catolicismo;

Que o interesse faz negar diariamente esta máxima: "Não faças a outrem aquilo que não desejarias que te fizessem";

Que ele furta ao conhecimento do padre, homem de bem, tanto os males produzidos pelo catolicismo, como os projetos de uma seita, intolerante porque é ambiciosa, e regicida porque é intolerante.

Dos meios empregados pela Igreja para escravizar as nações.

Do tempo em que a Igreja Católica deixa repousar suas pretensões.

Do momento em que as faz reviver.

Das pretensões da Igreja provadas pelo direito.

Dessas mesmas pretensões provadas pelo fato.

Dos meios de encadear a ambição eclesiástica.

Que apenas o tolerantismo pode contê-la; pode, esclarecendo os espíritos, assegurar a felicidade e a tranqüilidade dos povos, cujo caráter é suscetível de todas as formas que lhe dão as leis, o governo e sobretudo a educação pública.

SEÇÃO X

Do poder da educação; dos meios de aperfeiçoá-la; dos obstáculos que se opõem aos progressos dessa ciência.

Da facilidade com a qual, removidos esses obstáculos, se traçaria o plano de uma excelente educação.

Da educação.

Que ela tudo pode;

Que os príncipes são, como os particulares, o produto de sua instrução;

Que se podem esperar grandes príncipes apenas por uma grande mudança em sua educação.

Das principais vantagens da instrução pública sobre a doméstica.

Idéia geral sobre a educação física do homem.

Em que momento e em que posição o homem é suscetível de uma educação moral.

Da educação relativa às diversas profissões.

Da educação moral do homem.

Dos obstáculos que se opõem à perfeição dessa parte da educação.

Interesse do padre, primeiro obstáculo.

Imperfeição da maioria dos governos, segundo obstáculo.

Que toda reforma importante na parte moral da educação supõe uma reforma nas leis e na forma do governo;

Que, feita essa reforma, e removidos os obstáculos que se opõem aos progressos da instrução, o problema da melhor educação possível está resolvido.

O que me proponho nos quatro capítulos seguintes é provar a analogia de minhas opiniões com as de Locke;

Fazer sentir toda a importância e a extensão do princípio da sensibilidade física;

Responder à censura de materialismo e de impiedade;

Mostrar todo o absurdo dessas acusações, e a impossibilidade a todo moralista instruído de escapar quanto a isto às censuras eclesiásticas.

APÊNDICE II

OS PROGRESSOS DA RAZÃO NA INVESTIGAÇÃO DO VERDADEIRO

Tradução de **Andreas Pavel**

Antes de querer investigar a origem das coisas, é preciso ter a coragem e a força de espírito necessárias, estar isento de todo preconceito e somente ter a razão por guia e a verdade por objeto.

O homem sábio não qualificará de temerário a quem ouse sustentar que, enquanto os efeitos se manifestam a nossos olhos, suas causas deverão sempre permanecer numa obscuridade impenetrável. Quem assistiu à formação das essências? Quem traçou limites ao espírito humano? Quem determinou a medida do seu alcance? (. . .)

(Do Prefácio)

Na minha infância, fui educado dentro dos preconceitos da moda. Todo homem que não reflete permanece todo o tempo de sua vida dentro desses mesmos preconceitos. Esses preconceitos são os obstáculos mais funestos ao conhecimento dos homens. Predispostos por paixões de tal ou qual espécie, seja devoção, intemperança, rancor, amor, orgulho, ciúme, curiosidade, eles não vêem quase nada no seu estado natural; o objeto está sempre disfarçado pelo colorido intermediário, através do qual é percebido.

Para remediar esses inconvenientes, é necessário esperar até que a disposição dos sentidos mude, até que ela seja reestabelecida num justo equilíbrio; e então a percepção será de um tipo bem diferente, tanto quanto a determinação do juízo.

Refletindo e estudando-me a mim mesmo, tive a felicidade de me desembaraçar de todos esses preconceitos e de vencê-los; reconheci que o que se chama natureza não pode ser nem conter outra coisa senão a inteligência e a matéria. Essa inteligência é o único objeto que devemos reconhecer como o verdadeiro Deus, e o único de que toda a natureza depende. É esta inteligência suprema que dá o movimento e a vida a toda a matéria; não há um átomo dessa matéria que não seja dependente dessa inteligência infinita, que não seja por ela governado e regido.

(. . .)

Mas o que é uma idéia? O que é uma sensação, uma vontade?, etc. É *eu* percebendo, *eu* sonhando, *eu* querendo.

Sabe-se enfim que não existe ente real chamado idéia, do mesmo modo que não existe um ente real chamado movimento, mas existem corpos em movimento. Assim também não há um ente particular chamado memória, imaginação, juízo; nós é que nos lembramos, imaginamos, julgamos. Tudo isso é incontestavelmente verdadeiro.

Agora, como o Ser inteligente e todo-poderoso produz todos esses modos nos seres organizados? Terá posto dois seres num grão de trigo, dos quais um fará germinar o outro? Terá posto dois seres num cervo, dos quais um fará o outro correr? Não, sem dúvida; mas o grão tem a faculdade de vegetar. e o cervo de correr.

O que é a vegetação? É movimento na matéria. O que é esta faculdade

de correr? É o arranjo dos músculos que, presos a alguns ossos, levam para diante outros ossos ligados a outros músculos.

(...)

Terá o autor da natureza preparado com uma arte tão divina estes instrumentos tão maravilhosos; terá ele posto relações tão surpreendentes entre os olhos e a luz, entre o ar e os ouvidos, para que ainda tivesse necessidade de acabar essa obra com outro recurso? A natureza age sempre pela via mais curta. A demora do procedimento é uma impotência, a multiplicidade dos recursos é uma fraqueza.

Tudo preparado para a visão e para a audição, tudo o está para os outros sentidos, com uma arte tão industriosa e tão maravilhosa. Será o Ser supremo um artesão tão ruim que um animal formado por ele para ver e para ouvir não possa, entretanto, nem ouvir nem ver, se não se coloca nele um terceiro personagem interno, que se desincumba por conta própria dessas funções? Não pode a Inteligência suprema nos dar as sensações de vez, depois que nos deu os admiráveis instrumentos da sensação?

Ela o fez, convenhamos, em todos os animais: ninguém é louco a ponto de imaginar que haja num coelho, num galo, um ente oculto que veja, que ouça, que fareje, que aja por eles.

A incontável massa dos animais desfruta de seus sentidos por leis universais; essas leis são comuns a eles e a nós. Encontro um urso numa floresta: ele ouviu minha voz assim como ouvi o seu urro; viu-me com seus olhos, como o vi com os meus. Tem o instinto de comer-me, como tenho o instinto de me defender ou de fugir. Vão me dizer: espere, o urso precisa só de seus órgãos para tudo isso; mas, para você, é outra coisa; não são absolutamente seus olhos que o viram, não são seus ouvidos que o ouviram; não é o jogo de seus órgãos que o dispõe a evitá-lo ou a combatê-lo: é preciso consultar uma pequena pessoa que está no seu cérebro, sem a qual você não pode nem ver nem ouvir esse urso, nem evitá-lo, nem defender-se?

Por certo, se os órgãos dados pela inteligência universal aos animais lhes bastam, não há nenhuma razão para resolver acreditar que os nossos não nos bastam; e que para além da inteligência universal ainda precisamos de um terceiro para operar.

Se existem casos onde esse terceiro é útil, não é no fundo absurdo admiti-lo em outros casos? Concede-se que fazemos uma infinidade de movimentos sem o recurso a esse terceiro. Nossos olhos se fecham rapidamente com o súbito lampejo de uma luz imprevista; nossos braços e nossas pernas se arranjam em equilíbrio com o medo de uma queda; mil outras operações demonstram pelo menos que nem sempre um terceiro preside à ação dos nossos órgãos.

(...)

Mas houve um bom entendimento quando se disse que havia no homem um pequenino ser que comanda pés e mãos e que não pode comandar o coração, o estômago, o fígado e o pâncreas? E esse pequenino ser não existe nem no

elefante, nem no símio, que fazem uso de seus membros exteriores tanto quanto nós, e que são escravos de suas vísceras tanto quanto nós.

Foi-se ainda mais longe, falou-se: não há nenhuma relação entre os corpos e uma sensação; são coisas inteiramente diferentes; a Inteligência suprema estaria, portanto, ordenando em vão à luz que penetre em nossos olhos para nos fazer ver, e às partículas elásticas do ar que entrem em nossos ouvidos para nos fazer ouvir, se a Inteligência não tivesse colocado, no nosso cérebro, um ser capaz de receber essas percepções. Esse ser, conforme se disse, tem de ser simples; é puro, intangível; está num lugar, sem ocupar espaço; não pode ser tocado, e recebe impressões; não tem absolutamente nada da matéria; é continuamente afetado pela matéria.

Em seguida se disse: este pequenino personagem que não pode ter nenhum lugar, estando localizado no nosso cérebro, não pode na verdade ter qualquer sensação por si mesmo, nenhuma idéia pelos próprios objetos. O Ser inteligente rompeu, portanto, essa barreira que o separa da matéria e quis que ele tivesse sensações e idéias na ocasião da matéria. A Inteligência suprema quis que ele visse quando nossa retina fosse pintada pela luz, e que ouvisse quando nosso tímpano fosse estimulado. É verdade que todos os animais recebem suas sensações sem o recurso a esse pequeno ser; mas é necessário dar um ao homem; é mais nobre: o homem combina mais idéias do que os outros animais; é necessário portanto que ele tenha suas idéias e suas sensações de modo diferente do deles.

Se isso é assim, Senhores, com que vantagem o autor da natureza investiu tanto esforço? Se esse pequeno ser que os senhores localizam no cérebro não pode, pela própria natureza, nem ver nem ouvir, se não há nenhuma proporção entre os objetos e ele, não haveria necessidade nem de olho, nem de ouvido, nem tímpano, nem martelo; a bigorna, a córnea, a úvea, o cristalino, a retina, tudo isso seria absolutamente inútil.

Uma vez que esse pequeno personagem não tem nenhuma conexão, nenhuma analogia, nenhuma proporção com qualquer arranjo de matérias, esse arranjo se torna inteiramente supérfluo. O Ser supremo só teria que dizer: você terá o sentimento da visão, do ouvido, do paladar, do cheiro, do tato — sem que ele disponha de qualquer instrumento, de qualquer órgão.

A opinião de que haja no cérebro humano um ser, um personagem estranho que não existe nos outros cérebros, está, portanto, pelo menos sujeita a muitas dificuldades; ela contradiz qualquer analogia, ela multiplica os seres sem necessidade; ela transforma todo o artifício do corpo humano numa obra vã e enganosa.

(. . .)

Inventou-se a palavra *alma* para exprimir fracamente as energias de nossa vida; como a *vegetação* é uma palavra da qual nos servimos para significar a maneira inexplicável pela qual a Inteligência suprema faz com que as plantas tirem os sucos da terra. Todos os animais se movem, e esse poder de se

mover é o que se chama de força ativa; mas não existe um ser distinto que seja a força; essa força deve portanto vir de outra parte? Temos paixões, memória, razão; mas essas paixões, essa memória, essa razão não são certamente coisas à parte; não são seres que existem em nós; não são pequenas pessoas que tenham uma existência particular, são palavras genéricas, inventadas para fixar nossas idéias. A alma, que significa nossa memória, nossa razão, nossas paixões, não é, pois, ela mesma mais do que uma palavra.

(. . .)

O que seria essa alma que se confere tão livremente a nosso corpo? De onde viria? Seria necessário que esta Inteligência suprema estivesse continuamente na espreita da cópula entre homens e mulheres; que ela observasse atentamente o momento no qual uma semente deixa o corpo do homem e entra no corpo de uma mulher, e que então ela enviasse rápido uma alma para essa semente? E, se a semente morre, o que será dessa alma, Ela terá sido criada inutilmente, ou aguardará outra ocasião.

Eis aí, vos confesso, uma estranha ocupação para o mestre da natureza; não só é necessário que ele esteja sempre vigiando a copulação da espécie humana, mas é necessário que faça o mesmo com todos os animais, já que eles têm memória, idéias, paixões tanto quanto nós; e se uma alma é necessária para formar esses sentimentos, essa memória, essas paixões, é necessário que a Inteligência suprema trabalhe continuamente para forjar almas para todos os animais da natureza.

Que conceito posso ter do artesão de globos, que seria obrigado, continuamente, a fazer cavilhas invisíveis para perpetuar sua obra? Para que me serviria essa alma, uma vez que sou animado pela própria Inteligência suprema?

Eis uma parte muito pequena das razões que podem me fazer duvidar da sua existência.

Não somos nós que nos damos idéias, temo-las quase sempre apesar de nós; temo-las quando estamos dormindo; tudo se faz em nós sem que intervenhamos. A alma estaria em vão dizendo ao sangue e aos espíritos animais: corram, eu vos peço, dessa maneira, para me agradar; eles circulariam sempre da maneira que lhes foi prescrita pela Inteligência suprema. Prefiro antes ser a máquina desta Inteligência que me foi demonstrada, a ser a máquina de uma alma da qual duvido.

MARIE-JOSEPH DEGERANDO

DOS SIGNOS E DA ARTE DE PENSAR

CONSIDERADOS EM MÚTUAS RELAÇÕES

Tradução de **Franklin Leopoldo e Silva** e **Victor Knoll.**

Introdução

A linguagem e as questões referentes a ela ocuparam, durante longo tempo, muito mais os gramáticos e os retóricos do que os filósofos. Via-se aí a matéria de convenções que fora necessário fixar, um mecanismo de meios próprios para excitar certas impressões nos outros homens, o qual era preciso aperfeiçoar; percebiam-se com dificuldade nos signos os meios de desenvolvimento do nosso espírito, quando muito, suspeitava-se que era preciso fornecer leis à linguagem pela qual o homem fala a si mesmo. Procurou-se, pois, antes determinar as relações da arte dos signos com a arte de falar e escrever do que pesquisar aquelas que a ligavam à arte de pensar. E quando se quis tratar desta grande arte, fundar seus princípios nesta ciência que chamamos Lógica, consideramo-la de uma maneira totalmente abstrata; pretendemos estudar a natureza de nossas idéias sem nos deter nos eixos sensíveis que as sustentam; quisemos avaliar as forças do espírito humano sem calcular o auxílio que ele recebia. Se abrirmos os numerosos volumes que nos deixaram os antigos metafísicos encontraremos aí tratados sobre os sentidos, sobre a imaginação, sobre cada uma de nossas faculdades, sobre os princípios de nossos conhecimentos, sobre as ocasiões de nossos erros; procuraremos em vão um tratado metódico sobre os signos, um trabalho destinado a determinar sua influência sobre o progresso de nosso espírito. Como não se perder no labirinto de nossas operações intelectuais quando negligenciamos seguir o único fio que poderia servir para orientar-nos aí? Como formar um sistema ao mesmo tempo completo e sólido, se considerávamos somente os fenômenos que formavam de alguma maneira as duas extremidades da cadeia e se negligenciávamos o elo intermediário destinado a uni-las e que era o único que nos podia conduzir de uma a outra?

Estava reservada para a metafísica moderna a tarefa de retificar este erro e de seguir procedimentos mais conformes às lições da natureza. Já a voz de Bacon, elevando-se acima dos vãos murmúrios da escola, havia convocado todos os bons espíritos para o caminho simples e seguro da experiência; já ele advertira o gênero humano acerca dos vícios de sua linguagem e da necessidade de reformá-la. Ele havia anunciado que nossos signos possuem também uma influência que lhes é própria e pela qual eles reagem ao entendimento. *Locke e Leibniz apreenderam ao mesmo tempo este grande pensamento e desenvolveram, cada um por seu lado, os primeiros resultados. Eles nos mostraram*

como o raciocínio se torna incerto e defeituoso numa linguagem sujeita a mil equívocos, e de que nuvens espessas o abuso das palavras cobria, para nós, o caminho que conduz à verdade. Mostraram-nos, com a preocupação de determinar com exatidão o sentido que ligamos a nossos signos, o remédio que em vão procurávamos nas fórmulas construídas pela escola de Aristóteles. Locke é admirável quando, apresentando o exemplo ao mesmo tempo que explica o preceito, relata-nos como nos enganamos com freqüência por não permanecermos fiéis à própria linguagem, como freqüentemente nos deixamos levar por discussões intermináveis, por não termos sabido nos entender. Foi o primeiro a nos ensinar de que maneira nomeamos nossas idéias simples, abstratas e complexas, e nos fez ver que a linguagem, até então considerada somente um meio de comunicar nossas idéias, servia também, servia sobretudo para registrá-las em nosso espírito. Foi o primeiro a penetrar, de archote em punho, nesse misterioso abismo de essências em que o gênio da filosofia estivera perdido até então; foi o primeiro que ousou atacar esta espécie de superstição que antigos preconceitos nos haviam inspirado em relação às palavras. Foi o primeiro enfim que, estabelecendo os princípios da verdadeira geração das idéias, nos colocou no caminho das boas definições e nos indicou o meio de refazer, como diz Bacon, toda a nossa ciência.

Condillac, seguindo os passos de Locke, seu mestre, e profundamente influenciado por sua doutrina, chamou mais particularmente ainda a atenção para o sistema de nossos signos, e as luzes que ele aí espalhou são, a meu ver, o maior serviço que ele prestou à filosofia. Explicou-nos como a linguagem decompõe o pensamento, à força, de alguma maneira, de nos darmos conta de seus elementos, e torna-se assim, para empregar sua expressão, uma espécie de método analítico. *Observando melhor do que se havia feito até então o mecanismo do raciocínio abstrato, mostrou que ele contém uma seqüência de traduções. Sabia-se que os signos se ligavam a nossas idéias; mostrou que eles se ligavam também entre si. Sabia-se que era preciso fixarmo-nos nos signos que havíamos escolhido; mostrou que essa escolha não era absolutamente tão indiferente quanto se havia pensado até então, e desenvolveu as úteis propriedades de uma linguagem de analogia. Enfim, embora em algumas de suas obras não tenha levado em conta, de modo algum, o papel que os signos desempenham, como instrumentos, em certas operações de nosso espírito,* [1] *acabou por percebê-lo, e pressentiu o que devíamos aos signos, o que podemos nos tornar através deles, e, anunciando que o aperfeiçoamento da linguagem exerceria uma grande influência sobre o progresso de nossos conhecimentos,*

[1] Assim, no tratado das sensações, por exemplo, ele faz com que a estátua obtenha idéias complexas e abstratas, faz com que execute julgamentos e raciocínios, fornece-lhe, numa palavra, um grau de inteligência que supõe evidentemente o uso dos signos artificiais. Essa estátua com um só sentido, o menos instrutivo de todos, é já muito mais sábia e mais hábil do que o selvagem dotado de todos os sentidos, que não teria absolutamente comunicado com seus semelhantes. (N. do A.)

tem, ao menos, o mérito de ter dirigido o trabalho de um grande número, e o interesse de todos, para a questão importante que nos ocupa atualmente.

No número das pesquisas úteis que serviram para lançar nova luz sobre as relações dos signos à arte de pensar, é preciso contar sem dúvida as sábias pesquisas de Court de Gebelin no seu ensaio sobre a origem da linguagem e da escritura. Embora este infatigável autor seja para a filosofia apenas o que os antiquários são para a história, prestou-nos entretanto importantes serviços ao juntar os monumentos esparsos da língua primitiva. Confirmou pelos fatos o que Condillac havia dito acerca da geração sucessiva das três espécies de linguagens, natural, imitativa, arbitrária; forneceu um novo apoio para a história de nossas idéias feita por Locke. O gênio da filosofia o guiava em suas observações. Sua Gramática universal merece ser estudada pelos metafísicos, pois, não há que se enganar nisto, as relações das palavras no discurso são sempre fundadas nas relações das idéias que elas representam, e se uma boa gramática pudesse nascer antes de uma boa metafísica, apresentaria o molde no qual esta deveria ser modelada. O metafísico e o gramático medem proporções correspondentes, um sobre o pensamento, outro sobre sua representação.

Mas, qualquer que seja o mérito das descobertas que estes diversos escritores fizeram acerca da ligação que existe entre os signos e a arte de pensar, estão longe de haver esgotado o rico assunto que ela apresenta para nossas meditações. Deveríamos apenas considerar estas descobertas como sinais colocados aqui e ali ao longo do caminho, para nos guiar. O próprio Locke sentiu que seu trabalhalho não estava completo; ele nos confessa que as idéias que expõe são, o mais freqüentemente, antes pontos de vista que se lhe ofereciam à medida que escrevia do que o produto de meditações que o levassem a escrever. Era suficiente para sua glória ter dado vida aos elementos da metafísica e de se ter erguido sobre este vasto caos com o poder do criador; deixou a outros o cuidado de ordenar e trabalhar os materiais que ele lhes havia posto nas mãos. Limitando-se a considerar os signos sob o ponto de vista mais geral, não procura nem traçar a história de sua instituição, nem descrever as diferentes propriedades que pertencem às suas diversas espécies, nem marcar as condições de uma linguagem melhor. Condillac sem dúvida iluminou as regiões mais escuras da ciência de nossas idéias. Mas seu gênio, rápido como o raio, atravessa os espaços e não se detém nos objetos; freqüentemente ele indica a verdade mais do que a expõe; o mais das vezes generaliza um princípio sem ter percorrido as diversas aplicações. Mostrou algumas relações comuns de nossos signos a nossas idéias, mas não procurou saber de modo algum como essas relações se modificam segundo a natureza desses signos e segundo a natureza dessas idéias. Fez ver que os signos formam uma parte essencial de nossos raciocínios, mas não estudou de modo algum a influência indireta que eles exercem sobre o desenvolvimento de nossas faculdades; disse em parte o que os signos são para nosso espírito, mas não disse absolutamente o que nosso espírito é para os signos, e como age sobre eles. Invocou o estabelecimento de uma língua perfeitamente análoga, mas não traçou todas as suas regras, não detalhou todas

as suas vantagens, não suspeitou de seus inconvenientes, não examinou sua possibilidade.

Devo acrescentar, com o risco de espantar alguns de meus leitores: se até aqui se esquecera quase inteiramente a influência dos signos, em nossos dias exagera-se a extensão dessa influência. Passou-se em pouco tempo de um extremo ao outro, atravessando a verdade, desvio muito freqüente em filosofia!, pois nada está mais próximo da ignorância de um princípio do que a sua excessiva generalização. A imaginação a recebe das mãos do gênio que acaba de descobri-la e a leva em triunfo até o cimo de nossos conhecimentos; apraz-se em lhe deixar um domínio sem limites; a indolência do espírito, a vaidade, conspiram com ela para assegurá-lo. É tão cômodo e tão bonito explicar tudo por meio de uma solução comum e necessitar apenas conhecer um só fato para tudo saber, ou ao menos para parecer saber! Há uma moda para as opiniões como para as roupas; a novidade faz seu encanto, e a imitação a propaga. Condillac começou a dar o exemplo desses desvios. É característico de uma concepção aguda e vigorosa não se deter dentro de justos limites. Daí, neste respeitável escritor, estas máximas demasiadamente absolutas: o estudo de uma ciência se limita à aprendizagem de uma língua, uma ciência bem cuidada não é mais do que uma língua bem feita; *daí esta opinião arriscada*: as matemáticas possuem em relação às demais ciências apenas o privilégio de possuir uma língua melhor, e daríamos a estas uma igual simplicidade e certeza se soubéssemos dar-lhes signos semelhantes.[2] *O crédito que sua autoridade emprestou a essas asserções, a falsa interpretação que lhes foi dada por alguns, sobretudo a sedutora esperança, é preciso dizer, para todos os amigos da verdade, de pôr fim a todas as discussões, de prevenir todos os erros, de abrir caminho para todas as verdades, por um meio tão simples como a reforma das línguas, logo fizeram nascer e expandir-se, senão a convicção, ao menos a suspeita de que na arte dos signos, em suas misteriosas profundezas, poderiam bem estar encerrados todos os segredos dos quais depende o aperfeiçoamento do espírito humano.*

Não saberia me estender mais sobre esse assunto sem inverter a ordem das coisas e sem antecipar o que tenho a dizer no curso deste trabalho. Basta-me anunciar que ele se destina a demonstrar ao mesmo tempo que até aqui se atribuiu aos signos demasiada ou demasiadamente pouca influência, que muito se negligenciou o auxílio que poderiam nos dar, ou então se esperou demasiado deles. Esta dupla demonstração se reduz, com efeito, a uma só. Se se atribuiu aos signos uma eficácia que eles não possuem, é porque não se conheceu bem a verdadeira razão da influência real que exercem, é porque se teve apenas uma idéia vaga da maneira como agem. Quando se generaliza demais um princípio, é sempre porque não se analisa com bastante cuidado para se dar conta exatamente das condições que ele encerra. Todos os objetos se parecem

2 É sobretudo na obra póstuma, reunida sob o título de *Língua do Cálculo*, que essas opiniões são enunciadas. Ver tomo I, págs. 7, 8, 218. (N. do A.)

quando os vemos apenas de longe; e daí deriva sem dúvida o fato de que os meios-sábios crêem poder julgar a respeito de tudo e são os mais afirmativos dos homens. E isso explica o que enunciei há pouco, que Condillac não disse o suficiente sobre os signos, e entretanto disse demais; porque suas observações foram imperfeitas, e que suas deduções se tornaram excessivamente extensas.

Sem dúvida numerosos exemplos nos autorizam a esperar ainda do aperfeiçoamento de nossos signos uma grande ajuda para o aperfeiçoamento de nosso espírito. Observamos que os surdos-mudos de nascença, quando ainda não aprenderam a juntar os signos da escrita àqueles que fizeram para si mesmos, acham-se restritos ao mais estreito círculo de idéias, e não existe de modo algum para seu espírito mais do que as imagens sensíveis dos objetos materiais e familiares que os circundam. Observamos que a inteligência das crianças se desenvolve à medida que as iniciamos em nossos signos, e que a língua de uma sociedade se corrige, se enriquece à medida que essa nação se civiliza e se esclarece. Notamos enfim que os nossos conhecimentos que gozam de uma certeza mais absoluta são também os que possuem uma língua melhor, e que freqüentemente o estabelecimento de uma nomenclatura mais razoável basta para determinar grandes progressos numa ciência. Entretanto, para somente tirar desses exemplos justas e seguras induções, seria necessário examinar três coisas que até agora não consideramos; a primeira: se alguma circunstância não concorre com a influência dos signos para os efeitos que observamos; a segunda: se o estabelecimento de uma língua melhor seria sempre igualmente possível, e se isso não supõe condições cujo preenchimento esteja fora de nosso alcance; a terceira, enfim, se o estabelecimento dessa língua seria sempre igualmente útil e se a diferença de natureza entre nossos diversos conhecimentos permite esperar em cada um deles as mesmas vantagens de semelhante procedimento.

É um grande e interessante problema, o dos meios que podem conduzir o espírito humano ao seu mais alto grau de aperfeiçoamento. Mas, somente pode esperar resolvê-lo aquele que já tiver compreendido bem como nos elevamos até o ponto que ocupamos. Sem isto ele pareceria com esses práticos (empyriques) *que pretendem curar nossos males e prolongar nossa vida, embora tenham apenas alguma idéia da constituição daqueles que tratam e da anatomia geral do corpo humano.*

Pensei, pois, que seria necessário primeiramente recolher todos os esclarecimentos que a observação nos fornece sobre nosso estado passado, antes de arriscar hipóteses, sobre nossos progressos futuros; procurei definir bem o auxílio que extraímos dos signos antes de me pronunciar sobre o que podemos ainda receber deles. Ora, o método que segui em meu trabalho regrará a ordem que seguirei neste escrito. De ordinário não há melhor caminho para conduzir os homens à verdade do que aquele que nós próprios seguimos ao procurá-la. Aliás, aqui ele me estava traçado pela própria natureza das coisas. Esta obra será, pois, dividida em duas partes. Na primeira, analisando os fatos, farei

a história do que fomos, apresentarei o quadro do que somos, examinarei como nosso espírito se serviu dos signos, em que eles influíram, ou sobre o progresso ou sobre os defeitos de nossos conhecimentos. Na segunda, fundando uma teoria, procurarei calcular o que nos podemos tornar ainda, descobrir as causas que são próprias para nos conduzir, conhecer de que perfeição são os signos suscetíveis e quais os efeitos que poderíamos esperar das reformas às quais fossem submetidos. Assim, na primeira parte consultarei a experiência, na segunda prescreverei regras; uma será consagrada aos princípios, outra às deduções. Numa direi o que sei e na outra, muito mais o que espero.

A primeira parte conterá a resposta em sentido literal da questão proposta pelo instituto; ela explicará qual foi a influência dos signos sobre a formação das idéias.

A segunda entrará mais particularmente nos desígnios que animaram o instituto na escolha de semelhante assunto. Responderá às questões de detalhe que se encontram ligadas ao programa. Mostrará qual a influência precisa que o aperfeiçoamento da arte dos signos poderia exercer sobre a arte de pensar. [3]

Cada parte se dividirá por sua vez de maneira tão simples quanto natural. Na primeira, que é totalmente histórica, precisarei apenas de me deixar conduzir pela própria geração dos fatos. Ora, aqui se nos apresentam dois pontos de vista principais: um é a criação dessas idéias e desses signos; o outro é o uso que deles fazemos, uma vez criados. Assim, esta grande história do espírito humano se divide em duas épocas, uma, que nos conduz até o momento em que o homem se apropria de todos os instrumentos do pensamento; a segunda, que nos mostra o homem ocupado em obrar com esses instrumentos. Ao traçar esta primeira história explicaremos como o indivíduo, saindo do seio da ignorância absoluta e da total inação, recebe da natureza signos já feitos e inventa ele próprio novos signos, concebe idéias, retraça-as, e como essas duas operações se ligam e se encadeiam uma à outra de mil maneiras. Ao delinear a segunda história explicaremos todas a operações que o espírito executa em seguida sobre essas idéias, e, por intermédio desses signos, mostraremos como essas operações

[3] A distinção que aqui faço entre o assunto proposto pelo instituto e a visão que o levou a firmá-la, entre a questão principal e as questões de detalhe, explica por que não dei a esta obra o título enunciado na própria questão sobre a qual fôramos admitidos para contribuir. Lendo o programa, vemos que o pensamento do instituto não está contido nesse enunciado. Apresenta-nos apenas uma questão de fato bastante simples. Mas oferece-nos nessa ocasião um imenso assunto em quatro novas questões, solicita-nos uma vasta teoria; eis as questões:
1º — A arte de pensar seria perfeita se a arte dos signos fosse levada à perfeição?
2º — Nas ciências onde a verdade é recebida sem contestação, não é à perfeição dos signos que a devemos?
3º — Naquelas que dispensam um eterno alimento para as discussões, a divisão das opiniões não é um efeito necessário da inexatidão dos signos?
4º — Há algum meio para corrigir os signos mal feitos e tornar todas as ciências igualmente suscetíveis de demonstração?
Senti-me tão à vontade, pelo convite que me foi feito para tratá-las, que bastava aperfeiçoar o assunto e torná-lo verdadeiramente interessante e útil; mas preferi então conferir um título que o anunciasse inteiramente. (N. do A.)

se tornam o princípio de todos os nossos conhecimentos, como sua perfeição ou seus vícios determinam nossos progressos ou nossos erros. É assim, por exemplo, que, ao estudar a anatomia do corpo humano, relata-se primeiramente a formação de cada órgão e indicam-se em seguida as funções às quais é destinado.

Na segunda parte, que consiste totalmente em aplicações, deverei seguir a ordem estabelecida pela classificação de nossos conhecimentos, a fim de mostrar quais os progressos que ainda nos resta fazer em suas diversas espécies, quais são os meios de obter esses progressos, que papel enfim os signos podem desempenhar entre esses meios. Ora, eis a maneira mais simples de dividir todos os conhecimentos a que se elevou nosso espírito. Há verdades de fato que consistem na relação de nossas idéias às coisas ou aos modelos exteriores que elas representam; há verdades abstratas que consistem apenas na relação de nossas idéias entre si. Algumas vezes queremos julgar a existência dos seres, suas propriedades, sua ação, outras vezes, isolando-nos de todo o universo e encerrando-nos no âmbito de nossas próprias concepções, ocupamo-nos apenas em compará-las entre si. Assim, há segredos que arrancamos à natureza; e há descobertas que fazemos em nossos próprios pensamentos. — A primeira parte se dividirá pois em duas seções. Uma exporá A história da instituição de nossos signos e da formação de nossas idéias, *a outra tratará* das operações que o espírito humano executou sobre os signos e as idéias, *e explicará* como elas serviram para a aquisição de nossos conhecimentos.

A segunda parte se dividirá igualmente em duas outras seções; na primeira tentarei mostrar como o aperfeiçoamento da arte dos signos poderá auxiliar nossos progressos nos conhecimentos de fato; *na segunda examinarei* como o aperfeiçoamento da arte dos signos poderá auxiliar nossos progressos na pesquisa das verdades abstratas.

Cada uma dessas quatro seções formará a matéria de um volume.

SEÇÃO I

DA FORMAÇÃO DAS IDÉIAS E DA INSTITUIÇÃO DOS SIGNOS

I. 1 Da sensação e das operações das quais ela é objeto; a percepção, a atenção, a reminiscência e o julgamento.

Pensar, na linguagem habitual dos filósofos, é o termo mais genérico empregado para exprimir todos os fenômenos que compõem a história do espírito humano. Ao mesmo tempo esta palavra engloba, em sua acepção, todas as operações que servem de meios para nossos conhecimentos; ela corresponde a cada uma de nossas faculdades intelectuais. *Pensar* é para o espírito o que *agir* é para o corpo.

Em virtude desta admirável luz que nos ilumina sobre o que se passa em nós próprios e deste poder não menos espantoso que temos para modificar, dirigir, retificar todas as nossas operações, o *pensamento*, que de início era apenas um ato qualquer do espírito, um exercício qualquer de nossas faculdades, tornou-se para nós uma verdadeira arte; a filosofia estuda a natureza e o fim desta arte, e traça suas regras. É assim que, do mesmo modo, os movimentos de nosso corpo se tornam o motivo das artes mecânicas, desde que a indústria lhe dê leis e lhe confira instrumentos.

Embora a história dos signos não comece com a história do pensamento, embora entre as operações de nosso espírito haja algumas que não recebam nenhum auxílio dos signos, pareceu-me indispensável retornar aqui à primeira origem de todos os nossos conhecimentos. De início, deveria refutar a opinião daqueles que pretendem que os signos são necessários às primeiras e mais simples operações do espírito e que não vêem que, para fabricarmos um instrumento, é preciso já alguma indústria. Aliás, não poderia explicar claramente a origem de nossos diversos signos, sem expor as circunstâncias que precedem e preparam seu nascimento, sem definir os meios que temos para usá-los. Enfim, seria impossível tornar compreensível como os signos agem sobre nós e nos modificam, se de início já não tivesse descrito o estado no qual nos achamos por ocasião de seu nascimento e o que somos sem seu auxílio.

Mas, mesmo supondo que essas primeiras noções não constituíssem uma parte necessária de meu plano ou que fossem muito simples e muito familiares para necessitarem de uma nova explicação, deveria ao menos reconsiderá-las para estabelecer o dicionário da língua que vou falar. Talvez não haja nenhuma outra que seja mais vaga e mais incerta, e disso veremos a razão ao longo desta obra. Somente as duas palavras, *signo* e *idéia*, que compõem o enunciado do

problema proposto pelo Instituto Nacional, receberam entre os filósofos um grande número de interpretações diversas. Alguns dão o nome de *idéia* a toda sensação apercebida e distinguida pelo espírito; outros a restringem às simples relações que as sensações mantêm entre si; ainda outros, em grande número, chamam *idéia* aos traços que a imaginação conserva das impressões que recebemos; outros apenas vêem nas idéias abstrações. Quanto à palavra *signo,* às vezes a aplicamos aos elementos da linguagem, isto é, aos meios exteriores que os homens empregam para comunicar entre si os seus pensamentos; outras vezes a ligamos a todos os objetos estranhos que ocasionam impressões que experimentamos; e há até aqueles que dão o nome de signo aos órgãos de nosso corpo como sendo o instrumento da sensação; enfim, outros, conciliando essas diversas acepções, consideram como signos todos os objetos que têm o poder de acordar em nós uma idéia. Conforme adotemos uma ou outra destas interpretações, a questão de que trato se apresentará sob aspectos muito diferentes; poderia ter perto de vinte soluções igualmente justas e todas diferentes umas das outras.

Diante de tantas línguas diferentes, enquanto depender de mim, evitarei agregar uma nova. Escolherei entre as acepções já adotadas aquela que me parecer reunir ao mesmo tempo a dupla vantagem de ser a mais geral e de ser a que melhor classifica os fatos. Apenas me permitirei recorrer a uma nova acepção quando tiver necessidade de nomear um fenômeno particular que ainda não tenha recebido seu nome. Em todos os casos, sempre advertirei acerca da interpretação à qual me ativer; no próprio momento em que expuser os fatos prevenirei a respeito dela, e o quadro que se vai ler se tornará conjuntamente uma nomenclatura e uma história.

Parto aqui do princípio hoje reconhecido por todos os filósofos de que a origem de todos os nossos conhecimentos está em nossas sensações, e é pela análise da sensação que começo.

Suponho portanto o indivíduo isolado de todo comércio com seus semelhantes e por conseqüência privado do auxílio dos signos que este comércio o leva a instituir.

Suponho-o também no início de sua existência moral e por conseqüência privado das luzes da experiência.

Um objeto [4] exterior impressiona a extremidade de seu órgão; a estimulação se comunica até o cérebro.

O indivíduo se acha nesta ocasião modificado de uma certa maneira. [5]

A modificação que ele experimenta ganha o nome de *sensação.*

Como se distinguem cinco espécies de órgãos que servem para nos transmitir

[4] Atribuo o nome geral de *objeto* a tudo o que serve de ocasião ou de termo para as operações do pensamento. (N. do A.)

[5] Quando aventei as expressões *impressão, estimulação* para designar o jogo físico de nossos órgãos que serve de causa próxima da sensação, não pretendi de modo algum explicar através dessa palavra a maneira como esse jogo se realiza realmente. Apenas tomo essas palavras, na falta de outras, para exprimir um fenômeno cuja existência é

as impressões dos objetos exteriores, distribuem-se em cinco classes principais as sensações que nos afetam: os sons, os odores, os sabores, as cores e o tato.

O indivíduo pode encontrar em seu próprio corpo a ocasião de várias sensações diferentes, e isto de duas maneiras. De início, as partes externas de seu corpo podem afetar seus órgãos, precisamente da mesma maneira que os objetos exteriores; seus membros se conjugam reciprocamente; ele ouve seus gritos, ele se vê a si próprio. Em seguida, as partes internas de seu corpo às vezes agem umas sobre as outras como acontece quando temos dor de cabeça ou de estômago, quando sentimos pulsar nosso coração ou ainda quando experimentamos a sensação de fome, de sede, de fadiga, etc. Estas sensações podem ser referidas à classe das do tato, seja porque compreendemos sob este nome todas aquelas que não têm um órgão particular, seja porque provavelmente resultam de uma pressão ou de uma dilatação bastante forte nas partes sensíveis do interior do corpo humano.

A sensação que modifica o indivíduo é de natureza agradável ou desagradável. Então um sentimento natural o leva ou a nela permanecer ou a rechaçá-la para longe dele. Dá-se o nome de necessidade a um sentimento: aqui está a origem da *vontade*.

A sensação assim recebida torna-se para o espírito o motivo de várias operações.

A primeira é a que chamo *aperceber*. No momento em que uma sensação modifica o indivíduo, ela começa a ser apercebida. *Aperceber* e *sentir* são em nós duas coisas tão distintas, embora simultâneas, que freqüentemente mais nos apercebemos quando menos vivamente sentimos, como cada um o sabe por sua experiência familiar. Recebendo a sensação parecemos ser apenas passivos; apercebendo-a, começamos a exercer nossa atividade. No primeiro caso, é uma impressão que nos afeta; no segundo, é uma luz que nos ilumina. Aqui está a origem de toda a ciência.

A sensação assim apercebida ganha o nome de *percepção* e a faculdade que temos de *aperceber* recebeu o nome de entendimento.

Nada se apercebe que não o tenhamos notado; assim, é pela *atenção* que a sensação se transforma em percepção e ganha, se assim posso dizer, um caráter filosófico.

A *atenção* é o ato do espírito que se fixa num objeto para apercebê-lo. Assim, a atenção procede de nós como a sensação procede de fora.

O espírito pode fixar-se com maior ou menor aplicação. Então, a atenção

demonstrada, mas cujo mecanismo me é desconhecido. As descobertas dos anatomistas nos mostraram que os nervos são os ministros de nossas sensações, que é no interior desses canais que se executa a correspondência das extremidades de nossos sentidos ao centro de nosso cérebro; mas todos os seus esforços não lograram até aqui explicar-nos qual é a natureza da substância, fluida ou concreta, contida nesses condutos tão sutis; qual o efeito que nela causa a presença dos objetos; como este efeito se comunica e se transmite; e não conhecemos melhor a relação da ação exercida pelos objetos sobre nossos sentidos com aquela que se passa no *sensorium*, do que a relação do que se passa no *sensorium* com a maneira de ser que ele nos dispensa. (N. do A.)

terá maior ou menor força e a percepção se tornará menos ou mais clara.

No estado em que suponho o indivíduo, duas coisas determinarão o grau de atenção que ele dará aos objetos: uma é a força da impressão que receberá; a outra, o interesse que eles lhe apresentam.

A força da impressão recebida, sem dúvida, depende da sensação que a produziu. Mas depende também das circunstâncias em que esta sensação se dá; assim, a surpresa muito agrega à vivacidade da sensação e o efeito da surpresa é ainda acrescido pelo contraste.

O interesse que os objetos apresentam a um indivíduo resulta de relações deles com suas necessidades.

É preciso notar que, se as necessidades têm o poder de determinar, a atenção, por sua vez, modifica as necessidades. Nossas dores e nossos prazeres apenas nos afetam em razão da atenção que lhes damos. O poder da distração é imenso; não existe dor tão viva à qual ela não possa nos tornar insensíveis.

Para que a atenção se fixe num objeto é necessário que o órgão, atingido por este objeto, reaja com uma certa força para aumentar e continuar a estimulação que experimentou. Assim, o ato da atenção é sempre acompanhado de um esforço físico.

Mas a impotência natural ou a lassidão põem um fim a este esforço. Todos os homens não são capazes do mesmo esforço de atenção; o mesmo indivíduo não é igualmente capaz disso em diferentes idades e em diferentes momentos de sua vida.

Entre as diversas espécies de sensações que acabo de definir, há uma que merece, por parte do filósofo, uma atenção particular. Quero falar das sensações do tato.

Estas sensações têm a notável circunstância de serem as primeiras que devem afetar o indivíduo, de serem também a que devem afetá-lo de uma maneira mais constante e mais durável, de serem enfim as que o modificam de uma maneira mais universal.

Mas as sensações do tato se distinguem das outras sensações por uma segunda circunstância bem mais importante.

Se, antes de receber as instruções do tato, o indivíduo escutasse um som ou fosse afetado por um odor, não aperceberia outra coisa além da impressão que destas resulta; não pensaria em referi-la a um acontecimento estranho, nem mesmo em olhá-la como uma modificação de seu *eu*, como dizem alguns filósofos. Pois, de início, nada há nestas sensações que seja próprio para adverti-lo da existência de um objeto estranho a ele mesmo; e enquanto não conhecesse nada de estranho a seu *eu*, como notaria seu *eu*? Como a percepção do *eu* se destacaria diante de seu espírito, de sua maneira de ser? O sentimento desta maneira de ser sempre se confundiria com o de sua existência em um único sentimento. Apenas notamos distinguindo e apenas distinguimos pela oposição.

Se, ao contrário, suponho que a mão do indivíduo esteja naturalmente

apoiada sobre um corpo, sobre uma bola, por exemplo, para escolher a sensação mais simples, duas novas percepções virão unir-se à da sensação. O indivíduo experimentará um sentimento de resistência.

O sentimento de resistência se compõe de dois outros: do sentimento de algo estranho a ele e do sentimento de algo que é ele. Terá duas percepções, a de um corpo, a de seu *eu*, e compreenderá que um não é o outro, que um está fora do outro e é pela oposição que reina entre eles que aprenderá a distingui-los.

Sem dúvida não penetrará a natureza deste corpo; mas sente seus limites; sente que existe; e que está fora dele.

Estas duas percepções, reunindo-se àquela que o indivíduo tinha da sensação, fazem com que ele comece a apercebê-la como sua própria maneira de ser.

Uma vez que tenha notado seu *eu*, também o reconhecerá, embora menos claramente, nas sensações de uma outra espécie, das quais ele se apropriará, e a percepção da qual ela será objeto se comporá de duas percepções reunidas.

Aqui começam os primeiros julgamentos.

Uma percepção isolada no espírito ainda não é absolutamente um julgamento.

Mas quando, ao mesmo tempo, havendo a percepção de uma sensação e a do *eu* que esta sensação modifica ou a do objeto estranho que a produz, o indivíduo refere esta sensação seja a este objeto como à sua causa, seja a seu *eu* como a seu motivo; a sensação se torna um *fato;* estas percepções associadas se tornam um *conhecimento,* e o ato pelo qual o espírito as associa é um *julgamento.*

Chamo portanto um *fato* à sensação considerada um estado de realidade e de existência e às relações que dela nascem; chamo *julgamento* o conhecimento que temos de um *fato.*

Vê-se a razão pela qual o verbo *ser,* que serve para anunciar um fato exprimindo a *existência,* é sempre necessário para a expressão de nossos julgamentos. Sem ele teríamos apenas *nomes;* com ele formamos *proposições* e nos tornamos capazes de afirmações.

Vê-se também por que o verbo *ser* foi chamado *verbo de ligação,* em latim *copula;* pois é na *existência* que as percepções se unem e se associam. Assim, do mesmo modo que pela atenção nossas sensações se convertiam em *percepções,* é pelo julgamento que nossas percepções se convertem em *conhecimentos* e passam para o reino da ciência.

Portanto, não adotarei a definição que alguns filósofos dão de julgamento, quando dizem que ele consiste na *comparação de duas sensações.* Sem dúvida, esta comparação serve também de matéria para nossos julgamentos, como logo vamos ver; mas uma sensação muito simples pode ser, já, a oportunidade de um julgamento. Um indivíduo que em toda a sua vida tivesse apenas uma sensação, faria entretanto julgamentos; pois esta única afirmação: *eu sinto,* basta para constituir um julgamento.

Não diria que o julgamento é a comparação de duas percepções. Pois a comparação pode se dar entre duas percepções isoladas uma da outra. Quando digo *eu sinto,* não me limito a comparar a percepção que tenho de meu *eu* com a percepção de uma sensação. A comparação abstrata da percepção de meu *eu* com a de tal ou tal sensação nada me ensina; pois posso muito bem existir sem ter esta sensação, e esta sensação pode existir alhures e não em mim. Quando digo: *eu sinto,* agrego, portanto, ainda algo, agrego o liame de uma mútua associação entre estas percepções; esta associação está fundada no conhecimento que tenho do concurso destas duas coisas numa existência comum. Não teríamos de modo algum julgamentos, se jamais apercebêssemos fatos; e todo fato exige o concurso de duas ou várias circunstâncias.

E que não se diga que neste julgamento: *eu sinto* compara-se a percepção do *eu que sente* com a do sentimento, que se compara o próprio fato com uma percepção. Pois um julgamento desta espécie não seria outro senão este: *quando eu sinto, tenho um sentimento,* e um semelhante julgamento, supondo o fato e não o afirmando, não produziria nenhuma ciência.

Mas, sem me empenhar aqui numa discussão inútil sobre uma definição que será suficientemente justificada ao longo desta obra, limitar-me-ei a esta reflexão: não há ninguém que não concorde que *aperceber um fato* seja para o espírito a origem de todos os conhecimentos. Ora, é a este ato primitivo e fundamental, de qualquer maneira que o expliquemos, que refiro todos os julgamentos.

Como há duas percepções principais às quais podemos referir e unir a da sensação, a saber, a percepção do *eu* e a percepção de um objeto estranho, desde a origem nossa ciência se divide em dois ramos principais, dos quais um serve de fundamento aos conhecimentos físicos, o outro aos conhecimentos morais e filosóficos. A primeira conserva o nome de *ciência,* ou às vezes ganha o de ciência de observação, a segunda ganha o nome de ciência de si mesmo ou *consciência.*

Tal é a natureza desta preciosa e admirável luz da *consciência,* pela qual não somente apercebemos que nosso *eu* é modificado, que ele o é de uma maneira agradável ou desagradável, mas que somos também capazes de aperceber nossos próprios julgamentos, todas as operações de nosso espírito, como todos os atos de nossa vontade.

A atenção, enquanto atua sobre as percepções que servem de objeto à *consciência,* ganha o nome de *reflexão,* pois ela reage então sobre si própria.

Esta reflexão, tal como descrevi aqui suas operações, ainda é apenas uma *faculdade* no indivíduo que supus. Para que esta faculdade seja reduzida, para que ela desenvolva toda sua força, é-lhe preciso uma ocasião, motivos, auxílios, um exercício que ainda falta para este indivíduo. Terei oportunidade no que se segue de fazer sentir a necessidade destes diversos meios e de explicar como os obtemos.

Expus todas as operações que pertencem a uma primeira sensação simples; façamos com que o indivíduo dê mais um passo.

Ele dormiu, e ao despertar uma sensação que já o tinha modificado vem afetá-lo novamente.

A percepção que dela tem é então acompanhada de uma nova percepção; ele reconhece esta sensação, reencontra nela seu primeiro *eu,* sua primeira existência.

Este fenômeno recebeu o nome de *reminiscência.*

Entretanto a reminiscência não se dá sempre no retorno de uma sensação que já nos afetou. Ela supõe duas condições; uma, que, nos dois instantes de seu aparecimento, esta sensação tenha recebido uma suficiente atenção, outra, que nossos órgãos tenham conservado alguns traços da impressão que receberam.

A reminiscência é ordinariamente acompanhada de um secreto prazer.

A reminiscência é também a matéria de um julgamento, pois o passado é um fato como o presente. Afirmamos um fato reconhecendo a maneira de ser que nos afetou e associamos nosso *eu* de um outro momento a nossa sensação atual.

Em vão me solicitariam uma definição mais completa dos atos simples pelos quais o espírito apercebe e julga. Há e deve haver na história do homem fenômenos primitivos que não suportam nenhuma análise e que são pontos de partida para o filósofo; se assim não fosse, remontaríamos ao infinito, de explicação em explicação. Basta que ao expô-los digamos a verdade, relatemos o que todos sabem. Todos os nossos esforços se limitam a chegar até estes fatos primitivos, a bem observá-los; então eles nos ajudam a explicar todos os outros.

Portanto, agora vou supor o indivíduo numa situação mais complexa.

Duas sensações ao mesmo tempo o afetam.

Se estas duas sensações são novas para ele, ou ainda, se ambas constantemente o afetaram de uma maneira simultânea, a experiência nos diz que ele não poderá isolá-las uma da outra, dando-lhes uma atenção separada; ele as confundirá numa só maneira de ser.

Mas, se das duas sensações que ao mesmo tempo o modificam, uma for inteiramente nova, a outra for reconhecida por tê-lo já afetado, a reminiscência de alguma maneira se interporá entre elas para isolá-las uma da outra diante do ato da atenção. Uma lhe fará experimentar, por sua novidade, um espanto *que lhe será* inteiramente próprio e de início fixará seu espírito sobre ela; a outra se tornará o objeto de um julgamento da reminiscência que não lhe será menos particular e que por sua vez fixará o espírito. Assim, o indivíduo as distinguirá entre elas, do mesmo modo que distingue sua existência de hoje de sua existência de ontem: ele terá duas percepções independentes.

Três outras circunstâncias poderão ainda concorrer para tornar estas duas percepções mais distintas.

A primeira é a diferença ou a oposição que reinaria entre estas próprias sensações. Distingue-se mais facilmente um som de uma cor do que o distinguimos de um outro som. Distingue-se também mais facilmente o *preto* do *branco* do que o *azul* do *verde,* etc.

A segunda é a força da atenção que seria dada a estas simultâneas sensações; quanto mais notamos os objetos, mais suas diferenças se tornam sensíveis.

A terceira é a relação que ela manteria com dois objetos exteriores. Pois, quando ao mesmo tempo tocamos dois corpos diferentes, sentimos que são exteriores um ao outro, do mesmo modo que ambos estão fora de nós. Os limites que existem entre eles, portanto, parecem estender-se às modificações que cada um deles nos faz experimentar. Cada um se torna como que o centro de uma esfera particular, onde vão se alojar as impressões que lhe referimos.

Entretanto, seria absurdo querer olhar esta relação que fazemos de nossas maneiras de ser aos objetos exteriores, como o único princípio da distinção que estabelecemos entre as primeiras. Pois, como apenas conhecemos estes objetos pelas nossas próprias sensações, como os distinguiríamos entre si, se nossas sensações já não fossem distintas para nosso espírito?

A partir do momento em que duas sensações se tornaram para o indivíduo a ocasião de duas percepções distintas e independentes, se ele as abarca numa atenção comum, se as opõe, executará uma *comparação.*

É a última operação que lhe resta realizar sobre a sensação.

Comparando duas sensações, o indivíduo aperceberá se uma é mais ou menos viva, mais ou menos agradável do que a outra; se elas têm algo de semelhante ou se diferem inteiramente; ele aperceberá, numa palavra, o que a primeira é em relação à segunda.

Sua similitude ou sua diferença, suas relações de agrado ou de intensidade, são *fatos.*

O conhecimento que delas o indivíduo tem é um novo julgamento.

Assim, todo julgamento supõe uma relação entre duas ou várias percepções; mas esta relação pode ser de duas espécies: ou uma relação de associação ou uma relação de comparação. A primeira é independente da natureza intrínseca destas percepções, do estudo que delas poderemos fazer; funda-se apenas sobre a união e o apoio das circunstâncias que as determinam; a segunda, ao contrário, apenas resulta da atenção que damos à natureza destas duas percepções e não supõe sua ligação e sua dependência.

Seria talvez ainda mais exato ver a comparação como o resultado de dois julgamentos, porque ela se compõe do conhecimento de dois fatos. Antes de decidir qual das duas sensações me afeta mais vivamente e de modo mais agradável, é preciso que eu já tenha apercebido que cada uma delas me afeta com um tal grau de força e de agrado.

Embora a comparação nasça da distinção e a suponha, ela concorre ainda para torná-la mais luminosa.

É que a oposição, assim como vimos, torna a atenção mais ativa.

A comparação determina as preferências da vontade.

Cada objeto ordinariamente nos afeta, ao mesmo tempo, por meio de várias sensações. Estamos submetidos costumeiramente à ação reunida de vários objetos. A situação do indivíduo, mesmo no primeiro instante de sua

existência, será portanto, talvez, muito complexa. Mas, o que acabamos de dizer das operações que se teriam efetuado numa ou duas sensações, nos explica o que se passaria se seu número fosse mais considerável.

É preciso somente observar que a atenção apenas pode, ao mesmo tempo, abarcar um número muito pequeno de objetos e que a luz resultante de seus esforços decresce sempre na medida em que ela quer dar-lhe maior alcance. Um indivíduo reduzido somente às sensações apenas conheceria os objetos atualmente presentes que o afetariam de uma maneira imediata.

Portanto, não teria *desejos;* pois o *desejo* se refere sempre a uma coisa ausente e distanciada.

Ele não executaria uma ação refletida e voluntária. Pois a ação requer um motivo, e o motivo apenas pode ser um desejo.

Assim, as preferências da vontade seriam sem efeito.

Uma vez que este indivíduo distinguisse algumas das sensações que o afastassem simultaneamente, faria algumas *análises.* Pois *analisar* é decompor uma percepção complexa para dar aos seus elementos uma atenção separada.

Mas estas análises seriam raras e imperfeitas, porque faltariam motivos para aí se deter e meios exteriores para lhe facilitar o trabalho. Estas análises apenas o conduziriam, aliás, à sensação como a seu último termo. Pois, embora a percepção de uma sensação seja sempre composta, embora contenha um grande número de percepções elementares, como estas percepções não podem existir isoladamente porque a sensação é indivisível, não terá razão nem meios para deslindá-las.

Logo veremos como estes motivos e estes meios virão se oferecer a ele.

Um tal indivíduo não teria absolutamente signos, e os signos não lhe seriam necessários para nenhuma das operações que descrevi.

Querer-se-ia dar o nome de *signos* aos objetos exteriores, quaisquer que sejam, ou porque são as ocasiões das sensações que o indivíduo experimenta e daí as percepções que obtém, ou porque a advertência que recebe de sua presença é também a primeira ocasião que o conduz a notar seu *eu* e a formar julgamentos? Sem dúvida, poder-se-á então dizer que os signos lhe são necessários. Mas notarei que este uso da palavra *signo* é absolutamente oposto ao que acostumamos fazer. Pois supõe-se sempre no *signo* uma coisa presente, vizinha de nós, que nos ajuda a compreender uma outra mais distanciada ou a nos representar uma que não está mais presente. Ora, os objetos exteriores são mais distantes de nós do que nossas próprias sensações; freqüentemente não notamos os objetos exteriores, recebendo as sensações que eles nos transmitem; enfim a existência destes objetos é misteriosa, submetida às deduções, e nossas sensações são claras e imediatamente apercebidas. Também nossas sensações seriam, antes, elas próprias os signos dos objetos, uma vez que é por elas que chegamos a eles. Também a palavra *sema,* em grego, que está na origem de nossa palavra *signo,* serviria igualmente para exprimir a *forma,* as *aparências,* a *imagem.* Portanto, deixemos de lado uma linguagem que apenas confundiria as noções em lugar de servir para classificá-las.

Querer-se-ia dar o nome de signos aos órgãos de nosso corpo, porque servem de instrumentos para a sensação? Então, sem dúvida, poderíamos ainda olhá-los como necessários às primeiras percepções. Mas esta definição seria ainda viciosa. Pois, se os signos são um instrumento para nosso espírito, é porque endereçando-se ao nosso próprio espírito, eles se fazem notar e o conduzem aos objetos que representam. Ora, de início o homem não nota seus próprios órgãos. Certamente não está aí sua primeira operação; como o que ignoramos seria o signo do que vemos?

Mas, definindo os signos como o farei em seguida: meios que servem para substituir no espírito as percepções imediatas, fazendo-nos obter a idéia do que não mais apercebemos, depreende-se que não existirão signos para o indivíduo reduzido unicamente às sensações; depreende-se também que em nada lhe seriam necessários para ter percepções e distingui-las. Com efeito, estes próprios signos apenas podem ser sensações; mas, como estas sensações agiriam sobre nós, se elas já não fossem apercebidas e distintas? Se não notamos, se não distinguimos as percepções, como notaríamos e distinguiríamos os signos?

Expondo assim o estado de um indivíduo que se encontre reduzido unicamente à sensação, sem dúvida apresento apenas uma hipótese; pois não temos exemplo de semelhante estado; mas esta hipótese nos era necessária para explicar a verdadeira história do pensamento. Agreguemos ainda mais uma faculdade, a *imaginação,* e teremos o homem por inteiro.

I. 2 Da imaginação e da memória. — Primeiras idéias; idéias sensíveis; operações às quais elas dão lugar.

A sensação é a primeira fonte de nossas maneiras de ser e de nossos conhecimentos; a imaginação é a segunda. Vou expor os fenômenos que ela origina, e em seguida examinarei as leis que ela segue. Em filosofia é sempre melhor remontar dos efeitos às causas; ademais, vejo aqui a vantagem de acabar o dicionário da língua antes de começar a falar.

O órgão que havia sido estimulado pela ação de um objeto externo estimula-se de novo em sua ausência; a estimulação, em lugar de abarcar toda a extensão do sistema nervoso que compõe o órgão, permanece talvez encerrada no interior do cérebro.

Disto resulta para o indivíduo uma nova maneira de ser que não é mais a sensação e a qual é preciso estudar.

Uma rosa havia sido objeto de seu olhar, veio a noite, ele não mais a vê, e entretanto pensa talvez ainda na rosa que o impressionara. Ele não experimenta nenhuma sensação, entretanto algo o modifica.

Esta modificação assemelha-se extremamente à sensação, embora não seja absolutamente a própria sensação.

O caráter das duas maneiras de ser é o mesmo; elas apenas diferem pelo seu grau de força, de presença, de verdade, se assim posso dizer.

É que sempre o mesmo órgão se acha estimulado, embora o seja em menor escala e com menos força.

Aí está por que dou o nome de *imagem* a esta nova modificação, pois ela está para a primeira como um retrato está para o original.

Chamarei *imaginação* à faculdade que reproduz em nós estas novas modificações.

A imaginação ao reproduzir, assim como acabo de dizer, a sensação passada, o faz com todas as suas circunstâncias, isto é, imaginamos também o *eu,* imaginamos as operações do espírito e os atos da vontade que uma sensação pode determinar, imaginamos mesmo a advertência que recebemos da existência dos corpos quando com eles estamos em contato, imaginamos, numa palavra, tudo o que faz o objeto da percepção e da consciência. É fácil convencer-se disso através de exemplos: imaginamos um *eu* cada vez que pensamos em outros homens; imaginei diversas operações do espírito quando apresentei o quadro delas no capítulo precedente.

Desta similitude que subsiste entre a imagem e a sensação resulta que tudo o que dissemos acerca das operações que nosso espírito efetua sobre esta, deve repetir-se em relação àquela.

Eis pois um novo campo aberto para nossa faculdade de aperceber; apercebemos essas imagens, apercebemos o que elas são, apercebemos que elas nos pertencem.

Como as sensações, e segundo as mesmas leis, elas são notadas pela atenção de nosso espírito e distinguidas uma das outras.

O espírito as compara, e como elas são também agradáveis ou desagradáveis por natureza, escolhe entre elas e decide suas preferências.

Ele as compara às sensações, apercebe o que elas têm de comum, o que elas têm de diferente, e reconhece em suas imagens a representação de sensações que o impressionaram.

Uma vez que as compara, ele as analisa e, analisando-as, reencontra nelas elementos, relações, como os que apercebera nas sensações. Mas, aqui, como há pouco, este poder de decompor é apenas, no homem privado de signos, uma faculdade ainda ociosa; ele tem muito poucos motivos e meios para exercê-la.

Ora, agora compreenderei sob o nome geral de *idéias* as imagens e os elementos ou relações que o espírito apercebe nelas, bem como as circunstâncias que as acompanham; numa palavra, compreenderei aí tudo o que imaginamos. Assim, diremos: a idéia da *rosa,* a idéia do *eu,* a idéia das operações do espírito, a idéia das relações que existem entre os objetos.

Vê-se que coloco sob a palavra *idéia* toda uma classe de fenômenos. Em seguida, dividi-los-ei em famílias, segundo a diferença de suas origens e as características que os distinguem.

Creio que, interpretando desta maneira a palavra *idéia,* estou conforme, ao mesmo tempo, com a etimologia rigorosa e com o uso mais geral. A palavra grega *Eidéia,* da qual veio *idea* para os latinos e *idéia* para nós, é geralmente traduzida por *imagem, simulacro.* Todas as vezes que dizemos: *tenho idéia de uma ação, de uma coisa,* queremos dizer que a imagem desta ação, desta coisa, está presente no espírito; não supomos nunca que esta ação ou esta coisa se oferece no próprio momento ao nosso olhar. Não dizemos, de modo algum,

que temos idéia de um objeto quando o tocamos, nem a de uma cor quando a vemos; e isto é tão verdadeiro que, se queremos falar de uma coisa absolutamente imaginária e sem realidade, limitamo-nos a dizer que é uma idéia, que apenas existe como idéia.

Assim a idéia será para a percepção o que a imagem é para a sensação, e serão também duas classes correspondentes.

Uma idéia pode ser considerada de duas maneiras, ou em sua relação com o *eu* que ela modifica, ou em sua relação com a percepção da qual ela se origina; mas é sobretudo sob este último aspecto que costumamos considerá-la. Como nossas simples maneiras de ser, elas nos interessariam pouco, pois de ordinário não nos afetam vivamente. Mas, como as representações de nossas sensações e de tudo o que as acompanha, elas têm para nós um alto grau de interesse, como o veremos dentro em pouco, da mesma forma que esses enviados, revestidos de um caráter público, cuja pessoa absolutamente não estimamos, que se tornam importantes e respeitáveis pelo poder que representam e de que tiram o lugar que ocupam entre os homens.

Também podemos notar que em nossas línguas não procuramos jamais dar um nome diferente a uma idéia e à percepção que representa em nosso espírito; limitamo-nos a dizer: a *idéia de tal coisa,* como diríamos: o *retrato de tal homem.*

As idéias, assim como as sensações, servem de objeto para a reminiscência; mas esta faculdade se exerce aqui de duas maneiras diferentes.

Primeiramente, se uma idéia que a imaginação já havia aí recebido reaparece pela segunda vez, e se for suficientemente notada em cada aparição, reconheceremos que já tivemos essa idéia. Assim, lendo Rabelais, eu teria concebido a idéia da *Ilha das Lanternas,* e neste momento, ao retraçá-la, lembro-me de que meu espírito já a havia imaginado.

Em seguida, mesmo quando uma idéia se mostra pela primeira vez a nosso espírito em sua função de idéia, se assim posso dizer, isto é, se imaginamos pela primeira vez uma sensação que nos impressionou, reconheceremos nesta idéia a representação da sensação que nos modificou. Não diremos: *tive esta idéia,* mas: *experimentei a sensação da qual ela é a imagem.* Assim, teria ido ontem ver um novo espetáculo; hoje meu espírito retraça os detalhes, lembra-se das cenas; tem as idéias das sensações que experimentou, e são essas sensações que ele reconhece nas idéias.

A reminiscência assim aplicada à imaginação é o que chamo *memória.*

Assim, quando a memória nos evoca o passado, é porque retemos as *idéias* dos estados em que nos encontramos, e que a isto agregamos um ato de *reminiscência.*

De maneira que não somente julgamos o que somos, mas ainda o que fomos, quando cessamos de sê-lo. Fenômeno verdadeiramente admirável, o de poder ver ainda, pelo artifício da memória, o que não somos mais, conservar uma espécie de consciência, quando o sentimento já se extinguiu, e que nossas maneiras de ser, após seu desaparecimento, possam reaparecer em nossa imagi-

nação, quase como essas sombras misteriosas que errariam no Eliseu, despojadas de tudo o que possuíam de material, e as quais reconheceríamos ainda, embora não pudéssemos tocá-las ou apoderarmo-nos delas!

Aqui temos pois já duas espécies de julgamentos. Uns, pelos quais tomamos consciência do que somos; outros, pelos quais conhecemos o que fomos.

Uma outra espécie de julgamentos nascerá, e sua origem merece tanto mais atenção, por ser muito importante, quanto menos ela atraiu, até o dia de hoje, a atenção da maior parte dos filósofos.

Da mesma maneira que, em virtude da reminiscência, relacionamos freqüentemente nossas idéias a estados que não existem mais, como acabo de explicar, acontece-nos muitas vezes também relacioná-las a objetos que supomos atualmente existentes, mas distanciados de nós, e os quais nosso espírito não pode aperceber. Isto sucede em virtude de uma lei de nosso ser, que procurarei explicar.

Suponho que, ao entrar num apartamento, seja afetado pelo odor de uma rosa, embora a própria rosa não se ofereça ao meu olhar. As idéias de sua forma e de sua cor se delineiam em seguida à minha imaginação. Meu espírito então se relaciona a um objeto cuja presença não o afeta de modo algum, mas cuja existência ele supõe. Digo a mim mesmo: *aqui há seguramente um ramo de rosas!* Disto estou quase tão certo quanto se o tivesse visto e tocado. O mesmo ocorre quando ouço numa peça vizinha o som da voz de um amigo; não duvido absolutamente de que ele lá esteja, embora não o abraçando ainda. Conheço ou creio conhecer um fato que não apercebo. *Ei-lo!* exclamo, levantando-me para ir ao seu encontro; e se me perguntam como sei que ele está lá? *Não é,* digo então, *como se o visse?*

Há pois, de algum modo, uma maneira de ver sem ver ou, dizendo melhor, de supor fatos que não apercebemos. Ora, estendo a esses novos atos de nosso espírito o nome geral de *julgamentos.* Assim, um julgamento será o ato pelo qual apercebemos ou supomos um fato que assim vem fazer parte de nossos conhecimentos; e os julgamentos se dividirão em duas grandes classes: uns, pelos quais apercebemos os fatos que afetam nossos sentidos por serem atualmente presentes; outros, pelos quais supomos sua existência, embora não possamos mais percebê-los. Chamaremos julgamentos *de evidência* aos que se fundam *numa percepção* imediata; daremos o nome de simples *crença* aos que são determinados apenas por aquela suposição do espírito.

Qual é, pois, esta disposição singular pela qual nosso espírito supõe assim fatos que não pode mais atingir por uma intuição direta? Que é julgar, quando não é mais aperceber? Apenas saberia definir este fenômeno em si mesmo pelo que experimentamos no momento em que ele se dá. Direi, pois, que, quando o espírito não mais tem a percepção imediata dos objetos, acontece-lhe entretanto algumas vezes achar-se de novo, apenas por ocasião das representações que a imaginação lhe apresenta, numa disposição semelhante àquela em que se encontrava ao apercebê-las. Direi que todas as circunstâncias que acompanham o ato de aperceber, os efeitos que ele produz em nós, o estado em que ele coloca

o espírito, tudo isto então se renova, exceto apenas este ato de percepção; de maneira que esses novos julgamentos mantêm com os julgamentos de evidência mais ou menos a mesma relação que as imagens mantêm com a sensação; que eles têm tudo em comum, exceto o fundamento em que repousam; direi enfim que é uma espécie de confiança que nosso espírito dispensa às suas idéias, em virtude da qual adota as mesmas determinações que adotaria sob o domínio das próprias sensações, dá a sua aprovação à nossa conduta e experimenta, agindo dessa forma, uma paz total, e uma verdadeira segurança. É esta segurança, esta paz, esta confiança, que exprimimos pela palavra *certeza,* e como ela pode ser mais ou menos perfeita, como veremos dentro em pouco, há também diferentes graus de certezas; e é isto que enunciamos através desta expressão plena de verdade que é como que o grito da natureza: *Eu não vejo,* dizemos, *mas é COMO se eu visse.*

Seria vão pedirem-me uma definição mais analítica deste espantoso fenômeno. Ele faz parte desses fatos primitivos que os pensadores tentarão sempre inutilmente submeter à dissecação, e que têm muita dificuldade em admitir pela única razão de que não podem explicá-los. Todos os meus esforços apenas podem servir para ajudar cada um a anotá-lo, a reconhecê-lo em si mesmo, quando dá crédito a alguma coisa que não vê. Pois não existe ninguém a quem não suceda freqüentemente, mesmo quando privado da luz da percepção, experimentar unicamente em presença de suas idéias, num grau mais ou menos forte, a mesma segurança que lhe daria a sensação, ser por ela conduzido às mesmas ações, submetido aos mesmos sentimentos, e que não esteja pronto a dizer, efetuando um julgamento sobre um fato: *Eu não sinto, mas eu creio, ou eu sei, e nada mais me é preciso para meu repouso.*

De resto, não pretendo ainda de modo algum examinar aqui os motivos ou as causas que nos determinam a crer, nem as condições necessárias para tornar esta crença certa e legítima, ou os defeitos que a tornam viciosa. Limito-me somente a explicar o que é *crer,* o que se passa em nós quando cremos.

Aqui está para nós uma nova espécie de conhecimentos. Conhecemos, ou cremos conhecer, coisas que absolutamente não vemos, nas representações que a imaginação delas nos fornece, e assim nossas idéias não são apenas pinturas ociosas, feitas para satisfazer nossa curiosidade, são instruções mais ou menos fiéis que consultamos em nossas necessidades.

Somente que, então, os fatos, em vez de se colocarem nessa proximidade em que a sensação os mostrava, transportam-se para uma certa distância, a que nossos sentidos não se podem estender e que somente a imaginação pode percorrer. Este afastamento se forma de duas maneiras, ou pelo intervalo de tempo, ou pelo intervalo das distâncias.

O intervalo das distâncias pode ser tomado em tantos sentidos diferentes quantas direções houver que venham desembocar em nós como em seu centro, quer dizer, espécies de movimentos possíveis para nosso corpo; e o intervalo de tempo pode ser tomado em dois sentidos, pois há duas séries opostas de tempo

que terminam no presente, a saber, o passado e o futuro, isto é, há duas ordens diferentes de sucessão que podemos estabelecer entre nosso estado atual e a coisa imaginada, conforme olhemos para frente ou para trás do ponto em que estamos.

Tal é o artifício ou o meio pelo qual despertamos a voz da consciência, que nos adverte não ser uma coisa atualmente presente, com a necessidade que temos de crê-la entretanto existente. Nós a transportamos para um lugar, para um tempo, que estão fora do alcance da consciência. Assim a imaginação sacode o jugo desta austera vigilância, que teria contido seu arrojo e desmentido suas afecções. Assim, transpondo os limites do estreito círculo da sensação, ela vê as portas de um mundo novo e desconhecido se abrirem diante de si, e aí nos mantém, livre e dominante, quando não faz mais do que complementar a evidência que seria, contudo, impotente para contradizê-la.

Assim, nos dois exemplos que citei há pouco, supúnhamos a rosa, cujo odor nos afetava, presente em alguma parte do apartamento em que nossos olhos não podiam atingi-la; supúnhamos o amigo, cuja voz escutávamos, presente na sala vizinha à nossa. Eis o intervalo das distâncias. Notando na poeira os traços aí deixados pelas rodas de um carro, supomos que o carro passou por ali num tempo anterior ao instante atual; percebendo um clarão, supomos o barulho da trovoada que se vai seguir; eis o duplo intervalo de tempo. É como se possuíssemos o meio de ver além do alcance de nossos olhos, de sentir no futuro, no passado, nesse passado que a memória não atinge.

Temos, pois, ao mesmo tempo, em nossos julgamentos de simples crença, um suplemento da percepção, um suplemento da memória e o instrumento de previsão.

Algumas vezes uma imagem é tão viva, o mecanismo físico que a produz se aproxima tanto daquele que dá origem à sensação, que a modificação que recebemos dela se confunde com a que a sensação nos faria experimentar. Então não mais supomos as coisas distantes, passadas, futuras; nós as supomos simplesmente atuais, próximas de nós; nós as colocamos sob o domínio da consciência. É um fenômeno a que chamaria *visão,* e de que existem numerosos exemplos.

A vontade, ligando-se aos traços da imaginação, segue-a nos vastos espaços em que ela se lançou. Conforme as coisas passadas, distantes, futuras, que ela descobre nos delineiem um prazer ou uma dor, veremos nascer o arrependimento, o temor, a esperança, o desejo, todos os sentimentos que se relacionam a objetos distantes de nós e a que chamamos afecções da alma.

Uma paixão é o hábito de uma afecção muito viva.

De todas essas afecções novas vão nascer também novos motivos para nossa atenção. Todas as nossas faculdades receberão, na presença desse estímulo, uma atividade totalmente nova. Grande e precioso efeito da imaginação! Os julgamentos que ela engendra dão o primeiro sinal para o nosso ser.

Mas, se eles exercem sobre nós por seus efeitos uma influência útil, são contudo pouco seguros em si mesmos. Se eles sempre determinam nossos

movimentos, freqüentemente também eles nos desorientam. O vôo de Ícaro foi o emblema da *crença.* Ela nos fornece asas, elevamo-nos com elas acima das nuvens; mas, não mais em terra, devemos temer a queda, e nossas novas forças tornam-se o princípio de nossos perigos.

Com efeito, aos julgamentos da *crença* devemos atribuir o nascimento da triste distinção entre erro e verdade.

Quando conhecemos ou cremos conhecer os fatos distanciados de nós pelo intervalo de espaço ou de tempo, que fazemos, com efeito? Supomos que, transportados para um tal tempo ou tal lugar, experimentaríamos as sensações cujas idéias nossa imaginação retraça nesse momento. Mas essa suposição nem sempre é exata; as idéias presentes em nosso espírito não são sempre conformes às sensações que experimentaríamos no instante e no lugar determinados.

Ora, a conformidade das sensações que imaginamos com a que experimentaríamos no lugar e no tempo supostos, eis a *verdade.*

A diferença entre essas sensações constitui o *erro.*

Assim a *verdade* ou o *erro* consistem apenas na fidelidade ou na infidelidade das relações que a imaginação estabelece e que a crença admite.

Vê-se quão frívola é a questão, levantada por alguns filósofos, acerca da certeza do julgamento de evidência. Não há propriamente, em relação aos julgamentos de evidência, nem erro, nem verdade; pois não há nenhuma relação feita pelo espírito entre uma idéia e seu modelo. *Errar* supõe sempre uma meta longínqua à qual nos dirigimos e que não sabemos atingir; aquele que não procura de modo algum sair do círculo de sua existência atual e se transportar para onde não está não poderia se perder. A *exatidão,* a *justeza,* se dizem de um retrato na proporção em que ele for mais semelhante ao original, mas não se aplicam de modo algum ao original.

É tão inútil quanto insensato querer exigir uma prova para justificar a certeza que os julgamentos de evidência nos inspiram. Jamais um filósofo, com todos os seus argumentos, conseguirá fazer duvidar um homem que vê, se ele vê, com efeito; a confiança que ele experimenta não é absolutamente um ato de seu espírito, mas sim uma lei da natureza. É a este sentimento primitivo que a filosofia devia procurar nos reconduzir, mas é aí que ela devia se deter; de outra forma ela não faria mais do que se perder num inútil labirinto. Assim o óptico dirige a luz e não a cria, assim o mecânico põe em jogo forças da natureza e não lhes dá o ser.

Uma vez que, sob o aspecto da imaginação, admitimos um fato que não apercebemos, podemos estabelecer em torno dele *novos julgamentos de crença;* isto é, podemos supor que um outro fato depende dele, acompanha-o, precede-o ou o segue; atendo-nos da mesma forma a este segundo fato, podemos supor sua ligação com um terceiro. Ora, uma seqüência de julgamentos assim ligados é o que chamamos um *raciocínio.* O primeiro fato da cadeia é o que chamamos um *princípio,* pois é por ele que começamos; enfim o julgamento pelo qual reunimos o primeiro elo ao último é o que chamamos uma *conseqüência.*

Vê-se por aí que os julgamentos de evidência podem servir de princípios,

mas não de conseqüências; que eles podem ser as bases de um raciocínio e não seus resultados. Mostraremos mesmo em seguida que a arte do raciocínio consiste apenas em transmitir a outros julgamentos a luz que pertence aos julgamentos de evidência, e que uma verdade qualquer só é para nós motivo de uma certeza real, se tomar a evidência dos primeiros princípios.

Expliquei a natureza das idéias e dos julgamentos. É necessário expor agora as causas que fazem nascer essas idéias, os motivos que nos determinam a efetuar esses julgamentos. Detalhei os fenômenos que nos apresenta esta grande faculdade que chamamos *imaginação;* resta-me examinar as leis que ela segue em sua produção. Esta pesquisa terminará o quadro de nossas faculdades naturais e a história filosófica do homem solitário.

I. 3 Das leis às quais está submetida a aparição de nossas idéias. Causas que a determinam. De uma primeira espécie de signos. Suas funções.

Dissemos que, na ausência dos objetos que determinaram nossas sensações, o mecanismo físico dessas sensações se renovaria freqüentemente em parte, e daria então origem aos fenômenos da imaginação. Ora, que sucede para que este mecanismo seja acionado quando lhe faltam ocasiões externas? Qual é a causa que determina a estimulação do órgão quando este não está mais submetido à ação de objetos estranhos?

Muitas causas concorrem para isto e agem cada uma à sua maneira.

A primeira está no jogo natural das forças animais. Várias dentre elas podem estender seus efeitos sobre o cérebro e, pelo choque ou pela pressão a que submetem este órgão, podem determinar uma estimulação nas extremidades dos nervos que vêm aí reunir-se.

É assim, por exemplo, que durante as horas de sono o sangue agitado seguidamente pela disposição momentânea em que se encontra o corpo, ou pelos vapores que exalam do estômago, ou enfim por qualquer outro fluido que é levado com abundância até o cérebro, tira algumas de suas partes do estado de repouso e de ociosidade em que a ausência de sensações havia deixado. A extremidade dos nervos que desemboca no *sensorium* é acionada, enquanto aquela que termina na superfície de nosso corpo está em repouso. Certas imagens nascem então e aparecem a nosso espírito. Elas são tanto mais abundantes quanto mais fortes forem as causas agentes, e tanto mais desordenadas quanto mais convulsiva for a maneira como agem essas causas.

O mesmo fenômeno se reproduz no estado de embriaguez, devido a causas mais ou menos semelhantes. As idéias então parecem surgir ao acaso, pois sua aparição não é de modo algum regulada pela ordem de sua ligação, nem submetida ao domínio do espírito, mas unicamente determinada pelos abalos momentâneos que experimentam alternativamente as diversas partes do cérebro comprimidas pelo sangue ou pelos vapores.

Enfim, mesmo no estado de vigília e de razão, o trabalho da digestão, os

desarranjos que surgem no equilíbrio de nossos humores, mil circunstâncias da situação anterior de nosso corpo, as quais deixo aos anatomistas o cuidado de detalhar e de explicar os efeitos, estendem sua influência até o cérebro e produzem a aparição de certas imagens. [6]

Mas esta primeira espécie de causas não exerce absolutamente sobre nós uma ação habitual e contínua, e devemos considerar esta ação mais como um acidente do que como uma lei geral de nosso ser.

Uma segunda espécie de causas está no poder que nós próprios exercemos sobre nossos órgãos. Como vários pares de nervos obedecem nossas ordens, basta um ato da vontade para determinar movimentos no interior de nosso corpo. Esses movimentos, por sua vez, podem reagir sobre nossos nervos e produzir neles estimulações. Tal é o exercício que faz com freqüência um poeta que procura se exaltar, ou um filósofo que procura se entregar à meditação. Não é que tenhamos o poder de excitar em nós, à vontade, e de uma maneira imediata, tal ou qual idéia particular, como temos a faculdade de levantar tal ou qual dedo; mas podemos, ao menos, somente pelo efeito da atenção, produzir uma estimulação vaga e geral, mesmo prolongá-la em certos órgãos, e tornar assim mais abundantes as idéias ou mais durável a sua aparição.

Mas este fenômeno, assim como os precedentes, não se apresenta de uma maneira habitual. Aliás, ele só acontecerá quando nos tenhamos exercitado em refletir sobre nós mesmos. Pois só saberíamos fazer uso de um poder depois de nôtar que o possuímos; e na época em que estamos a faculdade de reflexão ainda está, no indivíduo, numa inação quase absoluta. [7]

Enfim, uma última causa determina em nosso cérebro essas estimulações que dão origem às imagens, e é somente a ela que devemos atentar. Pois, além de ser a causa principal, habitual, a que devemos nossas idéias em cada momento, somente ela está sujeita a uma marcha regular e constante, somente ela produz efeitos ordenados entre si, somente ela pode ser modificada, em sua influência, pelos procedimentos da filosofia e tornar-se, em suas mãos, uma fonte de luzes e um meio de aperfeiçoamento.

6 É preciso não confundir de modo algum o efeito que explico aqui com aquele de que falei no capítulo primeiro, pág. 8. Então, eu fazia notar que as ramificações nervosas espalhadas no interior de nosso corpo tornam-se, de alguma maneira, um sentido particular, e nos transmitem algumas vezes *sensações* de uma espécie totalmente diferente das que temos através dos órgãos exteriores. Tais são, por exemplo, a dor de cabeça e o peso do estômago. Aqui, quero dizer que os desarranjos que se dão no interior do nosso corpo excitam e despertam algumas vezes em nós as *imagens* das sensações que teríamos recebido pelos sentidos exteriores; assim, por exemplo, vemos em certas afecções nervosas todas as lembranças das dores morais da vida se retraçarem ao mesmo tempo no espírito e produzirem, por sua presença habitual, esta disposição a que chamamos melancolia. (N. do A.)

7 É preciso também notar algo muito singular, i. é., não parece que nenhuma das causas que eu acabo de enumerar possa jamais estimular no cérebro um nervo que a sensação não tenha acionado alguma vez. Jamais um homem, nem por sua vontade, nem em nenhuma crise nervosa, nem em nenhum caso possível, imaginará ou um odor, ou uma cor, ou uma sensação simples qualquer que não tenha experimentado de modo algum. Digo uma sensação simples, pois ele poderia, com sensações já conhecidas, formar novos compostos; assim, podemos imaginar um hexágono sem tê-lo jamais visto. *Mas* não falo aqui ainda do poder que temos para combinar nossas idéias. (N. do A.)

Esta causa é a lei de uma dependência recíproca estabelecida entre os órgãos do cérebro, que servem de ministros às sensações de toda espécie.

Esses órgãos, quaisquer que sejam, cuja misteriosa natureza escapará por muito tempo e talvez para sempre às nossas observações, e que serão apenas o objeto de nossas hipóteses, esses órgãos, digo, se ligam entre si de tal maneira que a estimulação sobre um deles faz suceder por sua vez uma estimulação semelhante em um ou em vários outros.

De tal maneira que, se um desses órgãos vier a ser novamente acionado pela ação de um objeto exterior, não será preciso mais que aqueles que lhe estão associados em virtude desta lei sejam despertados conjuntamente com ele e acompanhem sua estimulação total com a estimulação parcial deles; e que a ação exercida no exterior sobre um só ponto de nossas extremidades sensitivas determine assim, por contragolpe, uma ação múltipla sobre o centro de nosso cérebro.

E a sensação produzida pelo nervo que o objeto externo afetou será seguida em nós por imagens que excitarão os outros nervos, associados ao primeiro; de maneira semelhante ao cortejo que se forma, em torno de um grande personagem, pela dependência do hábito ou do interesse, e que se apressa em seguir em tudo seus passos.

Ora, esta associação se formará de três maneiras:

1º — Ela ocorrerá se os órgãos correspondentes a duas ou várias sensações foram estimulados ao mesmo tempo, desde que, todavia, as maneiras de ser que nos fizeram experimentar tenham recebido uma atenção suficiente; com freqüência mesmo será necessário que esta estimulação simultânea se renove várias vezes.

É assim que, habituados a receber conjuntamente a impressão do odor de uma rosa, de sua cor e de sua forma, não poderíamos mais ser afetados por uma delas sem que a imagem das outras apareça ao espírito.

É necessário notar que a estimulação simultânea dos nervos terá de ser tanto mais repetida quanto menor tiver sido a atenção, e, reciprocamente, a atenção terá que ser tanto maior quanto menos freqüente tiver sido a estimulação simultânea. Apenas no caso de uma atenção extraordinária será suficiente uma só estimulação para formar a associação. Assim, o homem a quem ocorreu um acidente grave numa estrada, que aí tenha sido atacado por ladrões, ou fraturado um membro, não poderia passar novamente pelo mesmo lugar sem retraçar as principais circunstâncias do acontecimento.

2º — Os órgãos correspondentes a duas ou mais sensações contrairão uma ligação recíproca se forem estimulados em tempos imediatamente ou quase imediatamente sucessivos.

Assim, tomar uma pêra, comê-la, sentir a fome diminuída, eis três sensações sucessivas. Depois que as experimentar não sucederá mais que tome uma pêra sem que pense em comê-la, sem que me represente a idéia do estado agradável em que me encontraria no instante seguinte.

As idéias, para se ligarem nessa nova relação, exigem as duas mesmas condições da relação precedente.

3º — Enfim, os órgãos correspondentes a duas ou mais sensações estabelecem uma ligação natural somente pelo fato de existir uma analogia próxima e sensível entre suas sensações correspondentes.

É assim que, quando passamos por alguma dor, a imagem de todas aquelas que experimentamos durante a vida se retraça em nosso pensamento. É assim que, na conversação, se alguém relata uma aventura, cada um apresta-se a contar uma semelhante.

Parece que uma analogia relativa àquela que existe entre as sensações subsiste da mesma maneira entre os órgãos, ou ao menos que esta supõe entre eles alguma simpatia, alguma afinidade em virtude da qual estejam submetidos a leis comuns.

Quanto mais estreita for a analogia mais forte se tornará a associação, e também mais fácil e seguro será despertar a idéia.

Simultaneidade, sucessão, analogia, eis pois os três princípios diversos sobre os quais se funda a ligação mecânica que determina a aparição e o retorno das idéias ao nosso espírito.

Haveria uma grande quantidade de coisas curiosas a notar nos efeitos dessas leis. Como todas as leis da natureza, elas são tanto variadas, ricas nos seus resultados, quanto simples nos seus princípios. Mas esses detalhes seriam estranhos ao nosso objetivo, e podemos, por outro lado, remeter aqui cada um à sua experiência cotidiana.

A lei de associação entre os órgãos não implica que um órgão, para estimular um outro, tenha necessidade de ser ele próprio estimulado totalmente; assim, uma imagem pode excitar em nós outra imagem, e da mesma maneira uma série de imagens podem excitar-se umas às outras. Mas é sempre necessário que uma primeira sensação, ligada a alguma das imagens, sirva de ocasião para este movimento geral e venha impulsionar, se assim posso dizer, toda esta cadeia.

Assim, as nossas sensações são propriamente as autoras da aparição de nossas idéias, e a grande lei da associação é o fundamento do poder que exercem.

Se tivéssemos um registro exato do que se passa em nós próprios, veríamos todas as idéias que se ofereceram para nós distribuídas em grupos em torno das sensações que as teriam excitado, ou, se se prefere, repousando sobre cada uma delas como sobre seu eixo.

E do mesmo modo, se pudéssemos também prever antecipadamente a seqüência das sensações que deverão nos afetar, aperceberíamos em torno delas todas as idéias que poderão se oferecer ao nosso espírito no momento em que essas sensações de alguma maneira vierem produzir a comoção *elétrica em* nosso ser.

As sensações são, de certa forma, as guardiãs colocadas no limiar de nosso espírito. Unicamente elas o abrem às idéias.

Começarei aqui a usar a palavra *signo*. Darei este nome a toda sensação que excita em nós uma idéia em virtude do liame que reina entre elas. Advirto que não é à própria sensação que este nome é dado, ela apenas o tem em relação à função que exerce.

Assim, direi que o odor de uma rosa, por exemplo, é o *signo* das idéias

de cor e de forma que ela excita. A visão do clarão será o *signo* da idéia de trovão. A visão de uma casa será para mim o *signo* da idéia daqueles que a habitam e dos prazeres que talvez saboreei sob seu teto.

Esta acepção da palavra *signo* parece-me ser a que Condillac adotou ordinariamente. Parece-me também que é a mais conforme ao uso geral e às leis da etimologia. Signo, *signum,* em sua origem, exprimia algo de sensível, destinado a notar, marcar, anunciar outras coisas que não a si mesmo, ou, se melhor aprouver, um fato presente aos nossos olhos destinado a nos informar acerca de outros fatos invisíveis ou desconhecidos. Daí o uso entre nós das palavras *assinar, significar, designar,* etc. Ora, este efeito do signo apenas pode ser produzido pelo liame da sensação que o compõe com as idéias que por sua vez ela excita em nosso espírito. Assim, diz-se freqüentemente: *um signo de bom tempo ou de chuva, um signo de infelicidade ou de alegria, os signos de uma próxima revolução,* etc.

Assim, a palavra *signo* não é restrita unicamente aos elementos da linguagem, isto é, aos meios que os homens empregam para comunicar seus mútuos pensamentos; é também aplicado aos meios que a natureza emprega para determinar os pensamentos de um indivíduo. Os signos não nos representam somente as idéias dos outros homens; representam-nos também nossas próprias idéias.

Decidi-me sobretudo a adotar este uso da palavra *signo* porque serve para classificar um gênero de fenômenos que para nós se tornarão muito importantes, quero dizer, aqueles que resultam do liame de nossas idéias com certas sensações que as excitam, porque ele exprime a propriedade comum na qual se fundam os efeitos da linguagem, porque ele exprime a relação mais filosófica que a linguagem tem com o espírito. Pois, se um signo se torna um meio de correspondência entre dois ou vários indivíduos, é porque excitou certas idéias no espírito de cada um deles, e, se os efeitos da linguagem se ligam por uma estreita relação ao progresso de nosso conhecimento, é em virtude desta propriedade que os signos têm, e da qual ele se compõe, de excitar em nós certas idéias; admirável propriedade na qual se fundam ao mesmo tempo as concepções do poeta e as meditações do filosófo e a influência que exercem sobre os outros homens! A ligação das idéias é o misterioso agente que põe o homem em relação com as coisas e com os seus semelhantes, que forma a cadeia de nossos conhecimentos e os vínculos da sociedade; é o secreto princípio que une num conjunto todas as partes do mundo intelectual e moral e que assim se torna para os espíritos e para o pensamento o que as afinidades são para a matéria.

Entretanto, como importa não confundir de modo algum os signos que servem às comunicações humanas com os que apenas estendem seu efeito sobre o espírito de um único homem, ou para dizer melhor, como importa distinguir a propriedade que têm os signos de excitar certas idéias em nós daquela que em seguida eles adquirem e que os torna capazes de evocar ao mesmo tempo as *mesmas idéias* em vários indivíduos, terei sempre o cuidado de tratar em separado estas duas relações diferentes, e as designarei por nomes particulares.

Todas as vezes que disser *signo,* apenas pretenderei considerar nos signos sua propriedade relativa ao indivíduo, a de lhe dar certas idéias. Direi *signos da linguagem,* quando também quiser considerar neles a função que preenchem em nossas comunicações com nossos semelhantes.

Até o momento os signos dos quais fiz a história em nada ainda desfrutam desta segunda propriedade. Ainda em nada têm o poder de fazer conhecer a um homem o pensamento de um outro homem. Logo mostraremos como os signos adquirirão esse poder.

São unicamente signos pessoais, signos mudos, se assim posso dizer. Apenas representam para o indivíduo seu próprio pensamento.

Estes signos também nada devem à nossa própria instituição, à nossa escolha. O valor que desfrutam está determinado por causas estranhas, pelas que decidem acerca da ligação de nossas idéias.

Estas causas, dissemos ainda há pouco, são três: a simultaneidade das sensações, sua sucessão imediata, a analogia que existe entre elas.

Assim, poderíamos distinguir três espécies de signos segundo a natureza da ligação que subsiste entre a sensação e as idéias que ela excita, e que constituem a virtude representativa do signo.

Uma sensação que acorda a idéia daquelas que nos modificaram juntamente com ela pertencerá à primeira espécie.

Uma sensação que acorda a idéia daquelas que a precederam ou a seguiram pertencerá à segunda.

Enfim, uma sensação que acorda a idéia daquelas que se lhe assemelham, em qualquer momento que nos tenham afetado, se referirá à terceira.

Vemos que as duas primeiras espécies extraem sua força das circunstâncias que nos fizeram experimentar certas sensações, numa certa ordem, e que a terceira espécie extrai antes sua força da própria natureza dessas sensações.

Ora, como às vezes a ordem das circunstâncias é uma lei constante da natureza e outras vezes um puro acaso, teremos signos naturais e signos fortuitos. [8]

É preciso não esquecer que a atenção é sempre uma condição necessária para o liame das idéias. Assim, os signos lhe devem também uma parte de seu valor, e entre as sensações simultâneas, sucessivas ou análogas, unicamente aquelas que forem suficientemente notadas se tornarão signos.

Diversas observações agora se impõem a respeito desses signos.

A primeira, que uma sensação já conhecida será para nós ordinariamente um signo, pois não terá deixado de se ligar a quaisquer outras.

A segunda, que duas sensações podem ser os signos recíprocos de suas imagens correspondentes. Quero dizer, por exemplo, que como o odor de uma rosa acorda em nós a idéia de sua forma e de sua cor, a visão de sua forma

[8] As duas primeiras espécies de signos, supondo uma repetição mais ou menos freqüente e, assim, repousando nesta disposição mecânica do cérebro que nomeamos *hábito,* se chamarão *signos de hábito.* A terceira espécie manterá o nome de *signos de analogia.* (N. do A.)

e de sua cor despertaria em nós a idéia de seu odor, se ainda não o sentimos.

A terceira, que uma idéia ordinariamente tem vários signos, porque, estando ligada a várias outras, ela pode ser excitada pelas sensações das quais elas são a imagem. Assim, o odor da rosa pode nos ser retraçado igualmente por sua forma e por sua cor ou mesmo pela simples visão da haste que a sustenta.

A quarta, que uma sensação ordinariamente é o signo comum de várias idéias e que assim ela excita ao mesmo tempo um feixe de imagens no espírito. Esta verdade se liga à precedente.

Algumas vezes as idéias que uma sensação excita estão ligadas diretamente à própria sensação; outras vezes uma idéia não está ligada diretamente à sensação, mas somente a uma outra idéia que esta sensação excita.

Outras vezes, as idéias que uma sensação acorda não têm entre elas outros liames além daqueles que devem sua origem às circunstâncias; ainda outras vezes elas estão associadas em virtude de sua analogia simpática. No primeiro caso, o quadro que elas apresentam por sua reunião é apenas a cópia de um fato que aconteceu, ou, ao menos, a cópia das circunstâncias deste fato que foram por nós notadas. No segundo caso, este quadro pode apresentar algo de novo. Os seus elementos são mantidos, mas a combinação será nova.

Isto me conduz a uma verdade importante: a imaginação é a faculdade que compõe, como a atenção é a faculdade que decompõe. Dou ao trabalho que ela aqui executa o nome de *síntese,* palavra grega que corresponde ao de composição, e que se acha em oposição ao de *análise*.

Explica-se aqui a diferença que anunciara entre a imaginação considerada como faculdade passiva e como faculdade ativa. Ela é passiva ao receber as idéias que servem de elementos a seus quadros; ela é ativa combinando-os. Assim, o operário encontra os materiais existentes e em seguida é a sua mão que os trabalha.

Seja que a imaginação, combinando suas idéias, se limite a copiar modelos existentes, seja que ela forme novas combinações segundo a lei da analogia, em nada lhe é dado até aqui formar combinações arbitrárias ou que estejam fundadas numa escolha arrazoada do espírito. Ainda não chegou o momento em que as veremos nascer. [9]

Dou o nome de *idéias complexas* aos quadros assim formados pelo anúncio simultâneo de um feixe inteiro de idéias. Assim, o homem que desfrutasse destes signos mudos e unicamente pessoais e ainda estivesse privado da linguagem, teria já idéias complexas; mas ainda não teria nenhuma das que pertencem a esta classe, que são formadas sobre um modelo arbitrário.

Uma nova observação se apresenta: os signos dos quais aqui falo apenas

[9] Já indiquei a sua razão. O espírito apenas conseguiria ele próprio dirigir a imaginação, quando reconhecesse o domínio que tem sobre ela. Mas tão-somente a reflexão pode lhe revelar esse domínio. A faculdade da reflexão, para se desenvolver e se exercer, exige ao mesmo tempo motivos e meios que unicamente a linguagem poderá lhe fornecer ou conduzi-la a obter. (N. do A.)

poderiam ser signos de imagens inteiras e não de um fragmento ou de uma circunstância destas imagens.

Com efeito, observei que uma sensação, embora nos apresente ao mesmo tempo vários lados diferentes, sempre nos afeta em seu conjunto, é sempre completa ao nos modificar, e assim também a sua imagem. Portanto, é evidente que nossas sensações, quando entre elas se associam, ao mesmo tempo se unam em sua integridade; quando excitam as imagens no espírito, aí as excitam sem desmembramento. Não há possibilidade de uma imagem aparecer apenas em uma ou várias de suas partes; não há razão para que uma sensação acorde antes certas partes do que outras.

Dando portanto o nome de *idéias sensíveis* às imagens, e o nome de *idéias abstratas* aos fragmentos ou às relações destas imagens, vemos que o homem privado dos signos da linguagem terá ainda apenas signos de *idéias sensíveis* e não signos de *idéias abstratas;* seu espírito apenas fixará imagens particulares e de modo algum se deterá ainda em noções gerais.

Enfim, a última observação: os signos dos quais aqui falo ainda não são produzidos por nós pela reflexão, não se apresentam para nós quando queremos, como os que fundamentam a linguagem. Estes signos nada mais são do que as circunstâncias em que estamos colocados. É uma ordem de coisas estranhas para nós e que de modo algum determinamos. Para que o indivíduo que supomos pudesse procurar obter essas sensações, tendo em vista adquirir certas idéias, seria preciso que notasse nas sensações esta função de signos que elas exercem, que raciocinasse sobre o efeito que elas produzem em seu espírito. Mas suas faculdades, assim como o veremos, podem receber da linguagem apenas um desenvolvimento que o torne capaz de fazer este raciocínio e esta observação.

Portanto ele tem signos, mas dos quais não dispõe de modo algum e que não conseguiria sujeitar a nenhum método.

Agora que determinamos a acepção das palavras *signos* e *idéias,* e expusemos a formação das idéias e o emprego dos primeiros signos, a primeira questão proposta pelo Instituto Nacional se resolverá por si mesma.

Perguntou-se se *nossas primeiras idéias supõem essencialmente o auxílio dos signos.*

Esta questão se traduz pela seguinte: *pode uma idéia nos aparecer de outro modo além da presença de uma sensação à qual está ligada?*

Esta questão, segundo o que acabamos de dizer, se resolveria pela afirmativa para os casos comuns, mas não de uma maneira absoluta; pois vimos que o liame das idéias às sensações não é a única causa da aparição daquelas, mas somente a causa mais geral.

Se, conservando a mesma acepção dada à palavra *signo,* quiséssemos estender o nome de idéia a toda sensação distinta, estaria demonstrado que os signos em nada seriam necessários para a formação das idéias. Pois, uma vez que os próprios signos são apenas sensações repetidas, reconhecidas, e, por conseguinte, distinguidas, como sem sensações distintas poderia haver signos?

Se, ao contrário, conservando a acepção com a qual revesti a palavra *idéia* nesses dois capítulos, restringíssemos a da palavra *signo* aos signos da linguagem, estaria ainda demonstrado que os signos não são de maneira alguma necessários para a formação de nossas primeiras idéias; pois, como poderíamos traduzir nossas idéias antes de ter idéias?

Mas, embora os signos da linguagem não sejam necessários para a formação de *nossas primeiras idéias,* são, como logo o veremos, necessários para a formação de *certas* idéias; e a influência que sob esta relação eles exercem é a que por sua importância merece toda a atenção do filósofo, porque é aquela que se alia a nossas mais difíceis e mais importantes operações, porque é a que apresenta meios úteis de aperfeiçoamento.

Já entrevimos neste capítulo quantas circunstâncias devem influir no estado do entendimento humano. Não terminarei sem observar também quais efeitos as leis da organização devem produzir e qual relação a diversidade das organizações deve ter com a diversidade do sistema de idéias que encontramos nos diferentes indivíduos.

Em primeiro lugar, segundo a diversidade das organizações, o cérebro se acha disposto a dar mais ou menos vivacidade às idéias que ele reproduz. Ora, observa-se que dois tipos de temperamentos tornam-se próprios para retraçar mais vivamente as idéias: uns são aqueles em que os espíritos parecem mais pujantes ou mais desprendidos; outros são aqueles em que a fraqueza dos órgãos parece maior. Os primeiros, os reencontramos entre os habitantes dos países quentes, os segundos, entre as crianças e as mulheres.

Em segundo lugar, conforme a diversidade das organizações, o cérebro pode achar-se disposto a contrair hábitos mais ou menos facilmente ou a conservá-los mais ou menos solidamente. Notemos que estas duas qualidades de modo algum poderiam se encontrar ao mesmo tempo em alto grau no mesmo homem e que ordinariamente elas estão em razão inversa uma da outra.

Em terceiro lugar, a diversidade de nossas organizações introduz uma diversidade semelhante em nossas necessidades; ao menos a diversidade muda a proporção que as necessidades têm entre si. As mesmas sensações não são igualmente agradáveis ou desagradáveis para todos os homens. Portanto, não chamarão sua atenção no mesmo grau e segundo as mesmas relações; as associações de idéias, portanto, não se farão no mesmo plano.

Enfim, é preciso também referir à organização a disposição particular, que encontramos em diversos indivíduos, de ligar antes as idéias segundo tal ou tal analogia. Aí está o que constitui, por exemplo, a diferença entre o que chamamos um *espírito frívolo* e um *espírito sério.* O primeiro junta antes as idéias segundo as relações próprias para engendrar o ridículo. O outro as associa antes segundo as relações constitutivas de sua natureza.

Resulta daí que, antes da instituição da linguagem, o sistema de idéias de um indivíduo de alguma maneira poderia estimar-se por esta fórmula geral: *O produto das circunstâncias pela organização.* As circunstâncias ofereceram a matéria; a organização determinou a escolha. A dupla relação do espírito a umas e outras deu as associações das idéias.

I. 4 Das diferentes funções que os signos desempenham em relação às idéias abstratas e complexas e de suas diferentes espécies

Quando no capítulo terceiro atribuímos o nome de *signo* a toda sensação que, associada em nosso espírito a alguma idéia, guarda deste liame o poder de rememorá-la por sua presença, nós apenas consideramos nos signos uma propriedade, a que resulta de sua função *excitadora,* se me for permitido empregar este termo. Até o momento em que a linguagem começa a se instituir, com efeito, os signos não gozam de nenhuma outra propriedade; não conservam outra relação com as idéias que lhes pertencem. Eles determinam a aparição da idéia no espírito; em nada conduzem a atenção sobre ela. O espírito ao mesmo tempo afetado pela presença da sensação que faz a função de signo e pela aparição de uma ou de várias idéias que lhe estão ligadas apenas dirige sua atenção para cada uma delas em razão da relação que elas têm com as necessidades do indivíduo. A sensação goza, como as idéias que ela evoca, uma atenção que lhe é própria e que resulta do interesse que ela apresenta. Ela divide sempre a atenção, freqüentemente a absorve quase que inteiramente. Se as idéias excitadas também a salientam, não é de forma alguma ao signo, mas à sua própria natureza, ao seu interesse relativo, que elas o devem. Assim, quando um sofrimento, evocando as imagens dos meios próprios para aliviá-lo, torna-se o signo dessas imagens, este sofrimento ocupa diretamente o espírito, ocupa-o mais do que qualquer outra coisa porque lhe interessa mais do que tudo.

Mas com a instituição da linguagem começa uma nova propriedade dos signos, que logo se torna sua propriedade principal e que merece ser cuidadosamente observada. O signo então não determina somente a presença das idéias em nosso espírito, serve também para nos fazer notá-las. Ele não mais distrai a atenção; mas a dirige para elas. Se ele próprio merece ainda um olhar, é apenas para remetê-lo às idéias. Ele deixa de ser interessante para o espírito, ou, se ainda o é, é apenas porque lhe serve de meio para chegar às idéias sobre as quais tem necessidade de se fixar. Um nome qualquer tomado em si mesmo nada é para nós; está sem relação sensível com nossas necessidades, a atenção não se interrompe absolutamente nele, nem aí se concentra. Ele apenas lhe serve de *condutor.*

Vê-se que vantagem esta nova propriedade confere aos signos da linguagem em relação a todos os outros. Como as forças da atenção são limitadas, um signo que excitando as idéias divide esta atenção com elas, ou talvez até mesmo a saliente mais intensamente que elas, prejudica sensivelmente a clareza do conhecimento que possuiríamos dessas idéias; as forças da atenção apenas deixam que as percebamos numa espécie de distância obscura e confusa. Mas o signo que apenas se mostra para excitar as idéias não desvia o espírito da atenção que lhes é devida, até mesmo lhes envia a luz que o ofuscaria; um tal signo auxilia maravilhosamente as operações que necessitamos executar sobre essas idéias; para nós é apenas um instrumento e jamais um obstáculo.

Mas os signos da linguagem absolutamente não exercem sempre no mesmo grau nem da mesma maneira esta função de *condutores.* Ela se acha modificada segundo a natureza das idéias que estes signos representam e segundo a natureza dos próprios signos. Examinando a influência destas duas ordens de circunstâncias, seremos capazes de conhecer como os signos podem ser instrumentos mais ou menos perfeitos, mais ou menos úteis.

Começo por estudar como as diversas funções que os signos desempenham se acham modificadas pela natureza das idéias que representam; e esta classe de idéias, que chamei *imagens simples,* é a primeira que se oferece para mim. Aqui se mostra da maneira a mais sensível a reunião das funções *excitadora* e *condutora;* aqui elas seguem as leis comuns. Digo: *uma rosa,* pronuncio a palavra *fome;* a idéia de rosa, a de sentimento de fome, despertam no espírito; e a atenção, por assim dizer deslizando sobre as palavras que as evocam, vai se fixar unicamente sobre elas.

Se passarmos para as idéias abstratas, veremos estas duas funções se dividir e seguir leis diferentes. Com efeito, do mesmo modo que nada há de abstrato na natureza, a imaginação também não poderia se representar nada de abstrato. Portanto a idéia abstrata não poderia aparecer por ela mesma para o espírito; sempre se apresenta para ele envolvida por idéias que se unem a ela na imagem sensível da qual ela está separada e que eu chamaria seu *complemento sensível.* Não existe de modo algum homem abstrato, o espírito jamais o imagina; e, quando ele quer estudar a espécie, é no indivíduo que a contempla. Portanto, um signo não pode despertar a idéia abstrata completamente só e neste estado de isolamento no qual queremos considerá-la. Ele desperta com ela todo o conjunto do complemento sensível que lhe pertence; e quando digo: o *homem,* esta palavra evoca para mim inevitavelmente algum homem em particular.

Assim, o signo em sua função de *excitador* não pertence somente à idéia abstrata, mas também a todas aquelas que formam seu complemento sensível. Ele apenas pertence mais especialmente àquela, pois se encontra mais constantemente ligado a ela; entretanto, de modo algum, ele se une sempre às mesmas idéias complementares. Pois, dizendo o *homem,* posso igualmente pensar em *Pedro* ou em *Paulo,* evoco tanto um como o outro; nas comparações das quais resulta a abstração, a idéia abstrata permaneceu sempre comum, os complementos sempre variaram.

Mas é em sua função de *condutor* que o signo irá restringir o que ele tem de muito vago e de muito extenso neste primeiro efeito; e é propriamente esta segunda função que o constitui como *signo* nesta relação. Não somente nada absorve em si mesmo a atenção do espírito, mas ainda ele não lhe permite deter-se nas idéias complementares; ele a leva diretamente para a idéia abstrata, ele a concentra apenas nela. Não podendo evitar despertar mais idéias do que as necessárias, ao menos ele ensina para o espírito aquelas às quais deve se ater; e faz de tal maneira que, se as outras também se introduzem, sejam entretanto o menos possível importunas.

Embora as duas principais funções do signo não concordem absolutamente entre si, e não se exerçam de forma alguma de uma maneira uniforme, quando

ele deve nos representar uma idéia abstrata, não é preciso temer, sendo a linguagem bem feita, que isso possa resultar num obstáculo ao efeito que se deve esperar dele, seja no comércio que os homens têm entre si, seja nas meditações nas quais um só indivíduo se entretém consigo próprio. Com efeito, o fim que nos propomos ao falar é o de fazer conhecer o pensamento que se tem no espírito. Para levar isto a cabo é preciso haver duas condições essenciais; a primeira, que as idéias que compõem este pensamento estejam presentes ao espírito daquele que nos escuta; a segunda, que ele lhes preste atenção; pois, o que são no espírito idéias que nele apenas se notam? Assim também na meditação, e por razões semelhantes. Só se descobrem as relações de uma idéia quando a notamos; o espírito apenas existe em sua própria atenção. Portanto, não importa que o signo, na qualidade de excitador, desperte precisamente tal ou qual extensão de idéias, contanto que excite justamente aquelas que se têm necessidade de notar, e que apenas dirija a atenção unicamente para elas.

Passo às idéias complexas e começo por aquelas que chamei *idéias complexas de primeira ordem.* Distingui então quatro espécies; as idéias complexas *sensíveis, sensíveis abstratas, abtratas mistas,* enfim as idéias complexas dos *modos simples.*

1.º — O signo de uma idéia complexa sensível desempenha, ao mesmo tempo, o papel de *excitador* e o de *condutor* da atenção em relação às idéias sensíveis elementares das quais ela se compõe. Somente sua função de condutor é aqui mais extensa e nesta ocasião nos presta um novo serviço. Pois ele não se limita a nos fazer notar cada uma dentre elas; anuncia-nos que devemos olhá-las como formando um só todo, ao mesmo tempo que nos ajuda, com efeito, a envolvê-las num olhar comum. De alguma maneira ele empresta àquela reunião sua própria unidade; reflete ao mesmo tempo em todas as idéias a luz de que ele próprio goza; torna-se para o espírito como que um centro comum, no qual as percebe, como que um eixo ao qual estão ligadas.

Sem o signo de idéia complexa não teríamos nela mais do que uma pluralidade de imagens; com este signo temos um verdadeiro quadro.

2º — Para conceber a maneira como o signo se comporta em relação a estas idéias complexas que resultam de idéias abstratas e variadas, é necessário apenas lembrar o que dissemos sobre o papel que ele desempenha em relação à idéia abstrata elementar e supor em seguida que ele nos ajuda a uni-las em uma atenção comum, assim como o fazia quanto à idéia complexa sensível. Portanto, há aqui três operações devidas aos signos: a primeira é o *despertar* desta idéia abstrata elementar acompanhada de seu complemento sensível; a segunda, o ato pelo qual a atenção separa esta idéia abstrata de seu complemento; enfim, a terceira, aquilo pelo que ela une todas essas abstrações que formou. Assim, a função de excitador e a de condutor têm aqui, sob duas relações diferentes, uma diferente extensão.

3º — É apenas necessário reunir as observações que acabamos de fazer sobre as duas primeiras espécies de idéias complexas para compreender o

auxílio que retiramos dos signos em relação àquelas que são formadas por sua mistura. Aqui a ação dos signos é ainda mais variada, embora não se exerça de nenhuma maneira nova.

4.º — Esta ação é muito mais simples em relação às idéias da quarta espécie, seja considerando os signos agindo como excitadores de idéias ou como condutores da atenção. De início, como excitadores, sem dúvida, despertam a idéia abstrata elementar e o complemento sensível que lhe pertence; mas, uma vez produzido este primeiro despertar, eles nada mais têm de novo para nos rememorar, não mais têm necessidade de agir sobre nós em virtude de algum outro liame; eles se limitam a nos fazer somente repetir um certo número de vezes a mesma imagem, como o operário que com o mesmo molde reproduz muitas vezes a mesma estampa. De alguma maneira, trata-se do exercício contínuo da mesma potência.

Em seguida, como condutores, sem dúvida, eles devem nos fazer separar pela atenção a idéia abstrata fundamental; mas, uma vez executado este trabalho em relação a ela, o mesmo se acha realizado para cada uma das outras, pois é a mesma abstração tirada do mesmo fundo. Trata-se apenas de prolongar a linha de demarcação traçada sobre a primeira; uma só operação fornece todas as outras. E, quanto a este ato que consiste em reuni-las, é evidente que se torna muito mais fácil. Com efeito, quando os elementos variavam em sua natureza, nós nos achávamos obrigados, para cada um, a dispensar uma atenção distinta a fim de não confundir os traços que os caracterizavam, e esta atenção separada apenas podia ser concedida graças àquela que devia uni-los. Mas, quando a atenção não é mais chamada a se interpor entre eles para estudá-los à parte, quando ela nada percebe de singular em cada um deles e quando eles apresentam para ela todas as cores como semelhantes, então ela tem necessidade, para ajuntá-las, de um esforço bem menor. De alguma maneira ela as vê como uma só e a comunidade de suas relações prepara a do olhar que eles obtêm.

As quatro classes de idéias que acabo de percorrer se encontram na segunda ordem de composição, como na primeira; as mesmas reflexões aí se aplicam. Encontram-se somente modificadas por uma observação geral: os signos aqui não mais agem de uma maneira direta e imediata, qualquer que seja a função que eles exerçam.

Com efeito, o signo da idéia complexa de segunda ordem não desperta ele próprio no espírito as idéias elementares das quais é formado, pois seu feixe é bastante extenso para que se possa contemplá-las em seu conjunto. Ele se limita a nos lembrar os signos das idéias intermediárias que serviram de meio para sua combinação. Ele toma em seguida a virtude excitadora desses segundos signos para retraçar detalhadamente os elementos que lhes pertencem. Às vezes será necessário chamar em seu socorro várias séries de signos intermediários, e a cadeia pela qual ele nos reconduzirá às idéias primeiras será tanto mais longa quanto mais extensa era a própria combinação.

Os signos das idéias complexas de segunda ordem são antes, portanto, *signos de signos* do que signos de idéias. Poderíamos compará-los ao papel moeda e ao "bilhete de banco" (cheque), que não são por eles mesmos, como o dinheiro, meios de troca, porque não têm nenhum valor intrínseco, mas recebem de nossas convenções o poder de circular no comércio, pois representam então o numerário que podemos, por meio deles, obter quando quisermos.

O mesmo dizemos da maneira como se exerce aqui nos signos a função de condutor. A atenção despertada pela presença do signo não se dirige desde logo para as idéias primeiras que serviram de base para a combinação; ela se concentra de início nos signos que nos são evocados; em seguida ela se reúne em particular, alternativamente, em cada um deles para atingir ou as idéias que ele excita, ou ao menos os signos que ele próprio representa, até que, de salto em salto, ela redescerá aos elementos primitivos donde havia partido. Assim, o signo de segunda ordem não nos mostra os objetos, mas somente o caminho que é preciso seguir para descobri-los; é para nós como que o guarda exterior de um palácio, que se limita a abrir as portas de entrada e nos confia em seguida a outros guias, para os pormenores da visita.

Entretanto, como nos acostumamos a olhar nossos signos como representando nossas idéias, quando reunimos essas idéias sob um denominador comum, pensamos verdadeiramente em congregá-la num centro único e não mais vemos nelas somente os caracteres que constituem a noção particular de cada uma delas, mas nós as consideramos ainda como as partes de um só todo; dessa maneira, o signo simples, ao mesmo tempo que nos enuncia idéias que não percebemos, mas que ele nos dá a faculdade de obter, nos exprime também a condição de sua ligação numa unidade comum.

E que não se pense que seria indiferente para nós representar todas essas idéias elementares por uma série de signos capazes de mostrá-las para nosso espírito; pois, além do signo simples, sob o qual combinamos todos esses signos detalhados, e que abrevia singularmente nossos discursos, e assim, de uma só vez, economiza o tempo daquele que fala e daquele que escuta, se oferece um grande número de circunstâncias nas quais necessitamos estudar essas idéias em sua relação com o *todo* que elas concorrem para formar; e essas relações se tornam, como logo mostraremos, os assuntos mais úteis e mais fecundos de nossas meditações.

Portanto, pode-se dizer que não existem realmente para nós idéias complexas de segunda ordem. Pois não existem idéias para o espírito senão aquelas que ele percebe; apenas existem, a bem dizer, signos dessas *idéias*. Estes signos representam, para nós, o poder de que gozamos para evocar todos os seus elementos primitivos e a vontade que temos de dar a esses elementos uma atenção comum. Possuímos, no momento, no signo da idéia de segunda ordem, como o comerciante em sua caixa, somas ocultas a nossos olhos; mas das quais podemos tomar conhecimento enumerando-as detalhadamente quando o julgamos conveniente.

As forças físicas do homem produzem, ao se desenvolverem, um efeito

tanto mais sensível quanto menor for a massa sobre a qual elas se exerçam. O mesmo se dá em relação às forças de seu espírito. Os signos que agirão com maior sucesso serão portanto aqueles que, seja evocando idéias, seja fazendo com que nós as notemos, deverão dividir esta ação entre assuntos menos variados. É preciso concluir que, após os signos das imagens simples, os das idéias complexas da quarta classe composta de elementos idênticos serão aqueles que encontrarão na própria natureza dessas idéias a razão de uma mais perfeita influência.

Resta-nos examinar como esta influência pode ser modificada pela natureza dos signos.

Já observamos no começo deste capítulo que os signos anteriores à instituição da linguagem exerciam, em relação às nossas idéias, apenas a função de *excitadores*. Portanto, se queremos considerar a função de *condutor* como a mais importante de todas aquelas que pertencem aos signos, se ao menos nós a inserimos no número daquelas que lhes são essenciais, o nome *signos* não mais convirá rigorosamente às sensações que apenas servem para excitar em nós certas idéias; ele se restringirá unicamente aos elementos da linguagem.

Mas, permanecendo fiéis às acepções que adotamos, nos limitaremos a dizer que estes primeiros signos são os mais imperfeitos de todos, que são signos apenas para a imaginação enquanto que os da linguagem o são, ao mesmo tempo, para a imaginação e para a atenção; esta observação basta para traçar entre eles uma linha de demarcação tão exata quanto simples.

Os signos *indicadores* têm um caráter precisamente oposto; pois apenas exercem a única função de condutor: tais são, por exemplo, um grande número de palavras que costumeiramente chamamos *pronomes demonstrativos* e *artigos,* como também algumas proposições, conjunções e advérbios que são em nossas línguas apenas signos indicadores e que dirigem a atenção para as idéias expressas pelos signos que os precedem ou que os seguem sem excitar nenhuma por eles próprios.

Portanto, trata-se ainda de signos imperfeitos; pois eles supõem que os objetos nos são apresentados no próprio momento ou que, ao menos, suas idéias nos são retraçadas por outros meios; estão na linguagem ou na percepção apenas como simples auxiliares; servem para completar e determinar o efeito *dos outros* signos ou o que os objetos que nos afetam exercem sobre nós por sua presença.

Quanto aos signos que reúnem neles as propriedades dessas duas primeiras espécies, nós os distinguimos em quatro classes: signos *naturais, análogos, figurados* e *arbitrários.* [10]

[10] Quando digo signos *arbitrários,* é necessário sempre lembrar que não quero dizer de modo algum que haja signos inteiramente arbitrários, e cuja instituição não tenha ao menos sido dirigida por algum motivo; quero dizer somente que a analogia que eles conservam é tão fraca e tão longínqua, o motivo de sua instituição tão profundamente esquecido, que eles parecem, com efeito, arbitrários para a maior parte daqueles que os empregam. (N. do A.)

1.º — Os signos naturais foram de início simples *excitadores;* pois em nada diferiam, em sua origem, dos signos que precederam a instituição da linguagem e quando empregados, em seguida, com reflexão para exprimir as idéias das quais eram já o resultado natural, não mais foram considerados como fatos, como coisas, mas como simples expressões; eles se confundiram em seus efeitos com os signos arbitrários; quero dizer que eles não deveram, como estes, suas propriedades a nenhuma analogia, mas unicamente a uma longa repetição, com a única diferença de que eles pertenciam a um mais antigo hábito e, por conseguinte, agiam com uma força maior.

2.º — O signo arbitrário não tem por ele próprio nenhuma relação direta com a idéia que ele representa. Oferecido ao olho ou ao ouvido de um homem que de modo algum ainda não o conheceu, não retraça nele nenhuma idéia, não dá nenhuma direção para a atenção de seu espírito; o hábito resultante de uma longa repetição lhe dá somente a faculdade de despertar as idéias que lhe foram associadas e acostuma o espírito a tomá-lo por guia quando ele quer nelas se fixar. Assim, seja como excitador, seja como condutor, sua função é tão limitada quanto poderia sê-lo: excitando a idéia, ele não a torna mais sensível; traça seu caminho para a atenção, mas não lhe fornece nenhum auxílio para percorrê-la.

3.º — O signo análogo se mostra bem mais eficaz. De início, como excitador, junta a força da analogia à do hábito; portanto, ele desperta a idéia toda mais pronta e vivamente. Em seguida, como condutor, não se limita a mostrar os objetos; aproxima-os ainda mais de nós; tira as idéias abstratas do mundo intelectual no qual elas parecem ter-se refugiado e as transporta para a região dos sentidos; de alguma maneira torna presentes as coisas afastadas de nós pelas distâncias do espaço e do tempo: é como se ele reduzisse para nós o trabalho tão penoso da meditação pela simples ação de ver e ouvir. Semelhantes a estas ficções das primeiras idades que personficavam todas as noções intelectuais e morais, os signos análogos se tornam, nas mãos da filosofia, um suplemento para nossa fraqueza e ignorância, eles parecem reconduzir as idéias mais abstratas para o domínio dos sentidos, eles dão um corpo a todos os nossos pensamentos, sob todos os títulos merecem ser considerados, seja em relação à imaginação, seja em relação à atenção, como os mais perfeitos de todos os signos. Esta perfeição, entretanto, não é sempre igual; depende da natureza da analogia referente a estes signos. Quanto mais fraca for esta analogia, mais os signos se aproximarão da imperfeição dos signos arbitrários; ao contrário, quanto mais a imitação se tornar completa, mais *potentes se* tornarão os efeitos. Aliás, observamos que há duas espécies de analogias; uma que chamei *sensível* e que consiste na relação de semelhança que liga o signo radical à idéia elementar a qual ele está destinado a representar de maneira que aquela se torne a imagem sensível desta; a outra, que chamei *lógica,* é particular aos signos das idéias complexas ou abstratas e consiste na relação de suas desinências ou de sua composição com a classificação ou formação dessas idéias. Ora, os signos que, ao mesmo tempo, reunirão esta dupla espécie

de analogia e que sob uma e outra relação apresentarão a analogia mais completa terão atingido o mais alto grau da perfeição possível.

4.º — Os signos figurados, considerados sob a relação de *excitadores*, participam das vantagens que acabamos de reconhecer na linguagem da analogia. Como ela, exercem um grande poder sobre a imaginação; freqüentemente exercem até mesmo um poder ainda maior. Às vezes, particularizam uma idéia que era bastante geral ou então simplificam uma idéia que era bastante complexa para representá-la vivamente ao espírito. Outras vezes, chamam em seu auxílio as circunstâncias que acompanham uma coisa ou os efeitos que dela resultam para tornar esta coisa mais facilmente presente e, ao mesmo tempo, excitá-la com a ajuda de várias alavancas. Outras vezes, enfim, atribuem aos objetos propriedades que eles não têm e isto para torná-los mais sensíveis. O sucesso será tanto maior quanto melhor se souber escolher entre estes diversos meios ou reuni-los em maior número.

Vê-se que, para obter este efeito, o signo figurado deve freqüentemente excitar mais idéias do que realmente se destinou a representar; mesmo freqüentemente é por essas idéias estranhas que ele começa; é a elas que ele deve sua influência mais ativa. Outras vezes, ao contrário, ele começa por despertar menos idéias do que na realidade deve exprimir e se atém de preferência, no grupo, a algumas que lhe parecem ser dotadas de uma maior energia. A perfeição da qual ele goza, como excitador, deve-se portanto entender unicamente na força pela qual ele desperta as idéias e jamais na exatidão dos resultados aos quais ele conduz. Teremos ainda ocasião de desenvolver esta reflexão mais adiante.

A observação que acabamos de fazer nos leva a notar a imperfeição que se encontra inevitavelmente ligada aos signos figurados, olhando-os sob a relação de condutores. Com efeito, ampliam ou restrigem bastante a atenção de nosso espírito. Algumas vezes interpõem entre nós e os objetos formas estranhas e então a atenção que dedicamos a estas prejudica a atenção que aquelas exigem. Outras vezes concentram toda a luz numa única face do objeto e então, de alguma maneira, eles estendem sombras sobre as outras, mascarando-as para a nossa vista de maneira que o espírito não mais discerne as diversas partes de sua idéia e não mais sabe reuni-las num só feixe. Eles desfiguram, em todos os casos, as formas reais dos objetos, desnaturam as proporções deles, *molestam* a liberdade de nossas operações intelectuais. Que importa que dêem ao espírito um impulso mais vigoroso se o desviam do atalho que ele deve seguir?

Portanto, se os signos figurados, de todos, são os mais eficazes sob a primeira relação, são também, de todos, os mais imperfeitos sob a outra relação.

As reflexões recolhidas neste capítulo nos conduzem a uma conseqüência geral — o valor de um signo qualquer pode ser definido da seguinte maneira:

A reunião de idéias que este signo nos faz notar, ou nos conduz a notar, como estando a ele associadas. Digo: *ou nos conduz a notar,* para tornar esta definição aplicável aos signos das idéias complexas de segunda ordem que nada nos fazem notar imediatamente. Apenas falo da propriedade que eles têm de

nos fazer notar as idéias porque a de excitá-las está aí compreendida como sua condição essencial, e, aliás, ela é apenas necessária como preparatória do efeito daquela.

Estudando as propriedades dos signos, até aqui nós os supomos ligados de uma maneira fixa e invariável às idéias que eles representam. Examinamos a força e não a certeza de seus efeitos. Agora importa observar se estes signos, com efeito, são sempre fiéis em suas funções, se eles retêm constantemente as idéias que queremos fazê-los representar; é preciso traçar a história das causas que determinam sua incerteza.

I. 5 Das idéias complexas cujos signos se ressentem de erros cometidos na instituição e emprego da linguagem.

Cada um pode notar por sua própria experiência como a estreita conexão que o hábito efetuou em nosso espírito entre as idéias principais que se acham fixadas em torno de um signo coloca obstáculos para a atenção distinta que necessitaríamos dispensar-lhes para fazer uma completa enumeração delas. À força de as considerar conjuntamente, acabamos por confundi-las, perdemos o poder de nos deter na linha que as separa. Assim, o estudo das combinações, como o das abstrações, tem suas dificuldades embora talvez elas sejam menos gerais e menos difíceis de transpor.

Disporíamos sem dúvida de uma medida comum para fixar as acepções dos signos das idéias complexas se, quando temêssemos um mal entendido pudéssemos sempre retornar aos signos das idéias elementares que lhes servem de fundamento. Pois estas, uma vez que sempre se prestam menos a enganos, será suficiente que se encontrem em nossa enumeração para que estejamos quase seguros de estar de acordo sobre o conjunto. Mas estamos, a maior parte do tempo, na impossibilidade de recorrer a semelhante procedimento, e a causa disto é a pobreza de nossas línguas. As idéias elementares são freqüentemente desprovidas de signos, enquanto os atribuímos sempre às suas compostas; a prova disto está neste grande número de sensações que jamais receberam nomes em nossas línguas, ainda que elas se encontrem todas nos objetos que estudamos, aos quais atribuímos signos, embora muitas vezes mesmo elas formem aos nossos olhos o caráter distintivo de sua espécie.

Não necessito dizer que essas observações adquirem maior grau de força na medida em que as idéias complexas resultam de uma mais alta combinação. Quanto mais numerosas se tornam as condições que elas reúnem, e *mais fácil* omitir alguma, mais provável se torna que a omitamos de fato.

Enfim, embora seja possível reunir num alto grau as analogias *sensível* e *lógica* nos signos das idéias complexas que não se distanciam muito das idéias simples, estes auxílios se perdem ainda na medida em que nos elevamos a composições mais vastas. Pois, então, se apreendemos apenas um só traço do objeto, a analogia será fraca e incerta; se queremos aprender todos, será preciso um discurso em lugar de um signo. Excetuemos entretanto as idéias

complexas dos modos simples que desfrutam, sob este aspecto, de um privilégio particular, como logo mostraremos.

Notaremos que é de preferência no comércio das idéias abstratas e complexas que os sofistas têm sempre procurado enganar os homens. Elas são como essas moedas usadas cuja efígie se reconhece com dificuldade ou como esses cheques (*billets de banque*) que contêm tantas designações que apenas uma longa pesquisa pode nos garantir contra o perigo da falsificação. Mas quanta gente possui a vista demasiadamente fraca para examinar bem a moeda que se lhes apresenta, ou demasiados afazeres para consagrar a isto o tempo conveniente!

Quantos sistemas de filosofia deveram sua aparente novidade apenas à arte, que seus autores possuíam, de mudar a linguagem dos que os tinham precedido, e quantos anos não foram necessários muitas vezes para remetê-los a seu verdadeiro lugar, reconhecendo o artifício no qual estavam fundados! É que o julgamento exigiria a determinação exata e a comparação atenta das idéias empregadas nas antigas e nas novas obras; isto é, que seria preciso refazer, de alguma forma, essas próprias obras. Uma idéia revestida de um novo signo é como um rosto oculto sob a máscara; um olho penetrante e exercitado pode reconhecê-lo, mas a multidão é sempre enganada.

Pelo contrário, quantos espíritos sábios e profundos foram esquecidos por seus contemporâneos, por não terem podido fazer-se compreender, e receberam apenas da posteridade a justa admiração que seus trabalhos mereceram, porque somente a posteridade soube entender sua linguagem! Mas, se não se tivesse chegado a penetrá-los, não é porque não se soube elevar-se à altura de suas concepções, e que o pensamento de seu século permaneceu sempre mais estreito que o pensamento deles? A palavra morre ao chocar-se com uma superfície opaca; ela só ressoa num corpo ele próprio elástico e sonoro.

Enfim, quanto tempo perdido em discussões metafísicas, políticas ou morais, por não ter-se podido assegurar, através de provas certas e fáceis, da acepção que se ligava às palavras! Se o homem com o qual trato chama *ouro* aquilo a que chamo *prata,* o erro é logo percebido e retificado. Se o moralista com o qual raciocino chama *sábia* uma ação que acho *condenável,* a última coisa que faremos será suspeitar que essas palavras têm para nós uma acepção *idêntica,* e necessitaremos um longo discurso para lograr transmitir nossas mútuas definições.

Entretanto, as idéias abstratas e complexas são, como logo mostraremos, as únicas que desfrutam do augusto privilégio de nos conduzirem à ciência. Consolemo-nos, pois, dos esforços que elas nos custam para ser bem determinadas; e não nos espantemos absolutamente se o campo de nossa inteligência necessita, para tornar-se fértil, ser regado com nosso suor.

Como as mesmas causas que ocasionam a variedade das acepções dadas aos signos entre os homens determinam também a inconstância daquelas que um único indivíduo a eles atribui, devemos concluir que a língua das idéias abstratas e complexas, pelo fato mesmo de se prestar mais aos equívocos

daqueles que conversam, deve também estar mais exposta às infidelidades daquele que pensa; e que não nos lembraremos melhor do valor que demos aos signos dessas duas línguas do que adivinharíamos aquele que os outros a eles atribuem.

Se percorremos agora detalhadamente as quatro classes gerais de idéias complexas que distinguimos, necessitaremos apenas aplicar as mais simples conseqüências das observações que acabamos de fazer, para reconhecer que aquelas que forem formadas de idéias sensíveis se determinarão mais facilmente do que as que resultam ao mesmo tempo de idéias sensíveis e abstratas; e que essas últimas, por sua vez, se ressentirão menos das imperfeições da linguagem do que as idéias complexas formadas de idéias abstratas e mistas. Quanto àquelas dos modos simples, elas exigem considerações particulares.

SEÇÃO II

DAS OPERAÇÕES QUE NOSSO ESPÍRITO EXECUTA SOBRE AS IDÉIAS E SOBRE OS SIGNOS E COMO ELAS SERVEM PARA A AQUISIÇÃO DE NOSSOS CONHECIMENTOS

II. 1 **Emprego que fazemos dos julgamentos abstratos. Primeira espécie de descobertas às quais eles nos conduzem. Novas verdades abstratas.**

Se as idéias não nos interessam absolutamente por elas próprias mas somente pela relação que elas mantêm com os fatos, que utilidade podemos reconhecer em compará-las entre si?

Se os raciocínios que formamos com as idéias apenas concernem à identidade, se se limitam a reconhecer o *mesmo* no *mesmo,* a que descobertas podem eles nos conduzir?

Se o emprego que fazemos dos signos no raciocínio se reduz a retraçar, por intermédio deles, a seqüência de nossas próprias operações, que novos conhecimentos podemos obter com seu auxílio e como chegaremos alguma vez a sair, através de semelhante trabalho, do âmbito de nosso primeiro pensamento?

A solução desse problema, que apresenta um paradoxo aparente, e cujo só enunciado freqüentemente espantou os filósofos e os geômetras, foi tentada algumas vezes e jamais fornecida, parece-me, de maneira satisfatória.

À solução deste problema se referem entretanto as questões mais importantes. Somente ela pode nos esclarecer acerca da verdadeira utilidade da metafísica e sobre sua ligação com os conhecimentos positivos. Somente ela pode nos mostrar como cada ciência tem necessariamente sua metafísica particular e qual o apoio que esta lhe fornece. Somente ela enfim pode nos conduzir ao objetivo que almejamos neste trabalho, quer dizer, a apreciar a influência direta que nossos signos podem exercer sobre nossos conhecimentos *e fornecer-nos* assim o meio de aplicar todas as investigações que fizemos precedentemente.

É necessário não dissimulá-lo de modo algum. A falsa idéia que se fez acerca da eficácia dos julgamentos abstratos [11] foi uma fonte fecunda dos mais graves erros em filosofia. Tal é, com efeito, a triste conseqüência de

[11] Chamei *julgamentos abstratos* os que têm por objeto apenas fixar a relação que nossas idéias possuem entre si, não que eles não sirvam às vezes para fixar também a relação de duas idéias sensíveis, mas porque consideram as idéias apenas como estão em nosso espírito, e independentemente de sua ligação com a ordem das realidades. Empregarei essa expressão algumas vezes de modo abreviado. Mas determino aqui o seu sentido, pois poderia estar sujeito a algum equívoco. (N. do A.)

todos os julgamentos viciosos que carregamos acerca da natureza de nossas operações intelectuais que, fazendo-nos adotar maus métodos, fazendo-nos tomar falsos caminhos, conduzem-nos a abusar de nossas próprias forças e induzem os melhores espíritos a um grande número de desvios. A antiga filosofia atribuía um poder excessivo, uma espécie de virtude mágica aos julgamentos abstratos, e a exagerada confiança que ela tinha neles foi a principal causa desta funesta indiferença que ela manteve em relação às luzes da observação e ao trabalho das experiências. Como esforçamo-nos por observar quando estávamos convencidos de que bastava combinar as próprias idéias para tudo adivinhar e tudo saber? quando olhávamos como falíveis, imperfeitos, desprezíveis todos os conhecimentos ministrados por nossos sentidos, e que, ao contrário, as verdades extraídas da comparação de nossas idéias estavam decoradas com o belo nome de verdades puras, intelectuais, e pareciam ser a fonte eterna da mais cristalina, da mais sublime luz? que digo? quando, a crer em Malebranche, elas eram uma emanação da própria essência divina?

Despojando-se dos preconceitos escolásticos, libertando-se desta superstição ridícula a respeito dos julgamentos abstratos, os modernos metafísicos não souberam fixar ainda, de maneira exata e constante, o justo grau de confiança que merecem os julgamentos abstratos e a utilidade precisa que devemos esperar deles. Ou, subestimando sua verdadeira eficácia, clamaram demasiadamente os inconvenientes dos sistemas metafísicos e acreditaram que esses sistemas não podiam nos conduzir a nenhum resultado; ou, ao contrário, no extremo oposto, sem perceber a contradição em que caíam em relação a si mesmos, pensaram que toda ciência se reduzia a um sistema de signos, o que significa, em outros termos, que toda ciência se reduz a uma meditação abstrata. [12]

Pois, assim como já o demonstrei, e como se compreenderá melhor ainda pelo que se segue, esses julgamentos abstratos são os únicos nos quais os signos cumprem uma função essencial.

As verdades novas que nos podem ser úteis descobri-las se dividem em duas grandes classes. Umas são tomadas no reino de nossas idéias, outras na ordem dos fatos; ou, se se prefere, umas consistem nas relações que nossas idéias mantêm entre si e as outras nas relações que nossas idéias mantêm com os objetos que representam. As primeiras são as verdades abstratas, como um axioma das matemáticas. As outras são as verdades experimentais, como o conhecimento das leis da natureza.

E, primeiramente, como, comparando nossas idéias, podemos encontrar nelas alguma outra coisa além do que aí havíamos visto ao formá-las? *que nova* luz se pode fazer, a seu respeito, nos julgamentos fundados na identidade?

Sei, que como nossas idéias são a obra de nosso espírito, apenas

[12] Condillac deu o exemplo desses dois erros opostos; e poderemos nos convencer disso se compararmos o segundo volume de seu *Ensaios de Metafísica* com sua *Lógica*, sua *Gramática* e a *Língua dos Cálculos*. A maior parte de seus discípulos recebeu dele esses erros e não sei de nenhum, dentre os que o sucederam, que tenha pensado em repará-los. (N. do A.)

encontraríamos nelas o que nós mesmos colocamos. Mas seria errado crer que percebemos sempre tudo o que aí introduzimos, ou que notamos todas as relações, e que assim não resta nenhum novo conhecimento para ser obtido sobre suas propriedades através de um novo estudo.

Quando recebemos pela primeira vez idéias simples ou idéias complexas de primeira ordem, percebemos ordinariamente de maneira suficiente o que constitui a sua natureza e os elementos de que resultam. Mas, se não podemos esperar nenhuma nova luz sobre formação intrínseca, quantas relações não podemos entretanto descobrir entre elas e outras idéias, e como chegar a isto sem as submeter a uma nova seqüência de comparações e análises? Assim, quando formei as idéias de *dois* e de *quatro,* e dei-lhes seus signos, notei, sem dúvida, suficientemente bem o que constitui cada uma delas em particular para que me reste ainda alguma coisa a apreender. Entretanto, quando, aproximando uma da outra, observo que *quatro* é o dobro de *dois,* o resultado desta comparação é para mim uma verdadeira descoberta.

Formando a idéia, determinando a sua essência, localizamos sem dúvida nela o fundamento, a condição de todas as suas relações. Mas a própria relação absolutamente não existe ainda para o nosso conhecimento, não se mostra ainda de modo algum para os olhos de nosso espírito, e é somente efetuando novas comparações acerca desta idéia que ela pode se desvelar a nossos olhos.

O que dissemos sobre as idéias simples e sobre a primeira ordem de idéias complexas aplica-se também, como vemos, às idéias complexas de segunda ordem. Mas estas nos fornecem, mesmo depois de sua formação, assunto para um estudo bem mais variado e para bem mais numerosas descobertas.

Primeiramente, nisto bem diferentes das idéias de uma ordem inferior, elas contêm freqüentemente elementos que não percebêramos e de cuja existência não suspeitávamos.

Com efeito, uma idéia complexa pode ser muito bem determinada por nós, embora ignoremos os elementos primitivos que a constituem. Uma idéia complexa não é absolutamente uma idéia percebida por nosso espírito; ela está colocada, por sua natureza, fora do alcance do espírito. Ela apenas existe para ele graças ao poder que ele tem de se retraçar todos os detalhes dela. Ela é pois verdadeiramente determinada quando este poder é para nós inteiro e completo; isto é, a partir do momento em que possuímos um signo capaz de nos evocá-la em todos os detalhes. Mas freqüentemente instituímos ou admitimos este signo, assinalamos-lhe seu valor, sem levar em conta todas as idéias elementares que ele deverá representar; contentamo-nos com fixar a escolha dos diversos signos intermediários cujos valores queremos reunir apenas nele, e cujas acepções haviam sido já determinadas por operações anteriores. É assim, por exemplo, que, associando as duas palavras *cinqüenta* e *mil,* determino o número *cinqüenta mil,* embora não tenha fixado de modo algum no mesmo momento a idéia de unidade, nem mesmo a idéia de *cinco,* que serve de base a esta combinação.

Executamos apenas de alguma forma, nesta ocasião, uma operação

mecânica e gramatical. As condições são estabelecidas embora não se tenha ainda procurado saber os resultados que elas devem produzir. As idéias são colocadas a nossa disposição ainda que não tenhamos de modo algum feito uso do poder que temos sobre elas; somos como um comerciante ao qual se remete ou uma sacola de dinheiro ou um fardo de mercadorias. Ele os possui, embora lhes ignore o conteúdo. Toca apenas a ele examiná-los à vontade, para contar o primeiro e fazer o inventário do segundo.

Será pois para nós uma descoberta, quando, usando este poder que a formação de nossa linguagem nos deu, mas que não tínhamos ainda absolutamente exercido, quando, chamando em nosso auxílio essas idéias intermediárias em relação às quais não havíamos feito mais do que associar seus signos, viermos a reconhecer que certas idéias elementares faziam parte deste *todo* desconhecido cujas condições havíamos fixado. Sabíamos apenas que o signo da idéia complexa de segunda ordem nos representava certos signos médios; saberemos agora que ele nos representa tais e tais idéias primeiras. Teremos feito o inventário de nossas próprias riquezas.

Poder-se-ia pois considerar, sob este aspecto, a linguagem como uma espécie de álgebra, em que se contenta primeiramente com indicar as operações sem executá-las; poder-se-ia comparar as descobertas que ela nos dá ocasião de fazer a esses resultados que obtemos reestabelecendo as quantidades primeiras no lugar das letras de que nos tínhamos servido para designá-las.

Tal é, por exemplo, o raciocínio de que se servirá para provar que é da essência de um governo sábio e prudente possuir um caráter de moderação. Pois, decompondo a idéia de sabedoria, aí reencontramos a de regular as suas forças a fim de fazer delas um uso mais duradouro; esta nova idéia nos reconduz ao dever de empregar apenas com reserva os meios de temor e de rigor. Havíamo-nos contentado primeiramente com associar os signos de duas idéias, *sabedoria, governo;* unindo-os assim, não havíamos absolutamente percebido todas as condições de que se compõe a primeira; e quando chegamos a reconhecê-las e a referi-las à idéia complexa de um governo sábio, obtemos uma nova verdade, embora tenhamos apenas feito a estimativa do valor dos signos que usávamos.

Em segundo lugar, as idéias complexas de segunda ordem encerram também idéias intermediárias que não havíamos percebido de modo algum ao formá-las e que chegamos a encontrar ao submetê-las à análise.

Lembremos aqui que uma mesma idéia complexa de segunda ordem pode ser formada por vários sistemas de combinação muito diferentes entre si, isto é, os mesmos elementos podem se agrupar de diversas maneiras antes de se reunirem em um só todo. Mas, como para obter a idéia complexa é suficiente seguir um só desses diversos métodos, poderemos, decompondo-a, utilizar um outro método que havíamos negligenciado, e restarão tantas idéias intermediárias novas a descobrir quantos sistemas possíveis diferentes daquele que julgamos conveniente adotar.

Suponhamos a idéia complexa N de segunda ordem, formada pelas quatro

idéias elementares *a, b, c, d,* reunidas pelas duas intermediárias A, B, da seguinte maneira:

$$\left.\begin{array}{l}\left.\begin{array}{l} a \\ b \end{array}\right\} \text{A} \\ \left.\begin{array}{l} c \\ d \end{array}\right\} \text{B} \end{array}\right\} \text{N}$$

Suponhamos também que, combinando as quatro idéias elementares de uma outra maneira, tivesse formado duas idéias complexas A', B', fazendo:

$$\left.\begin{array}{l} a \\ c \end{array}\right\} \text{A'} \qquad\qquad \left.\begin{array}{l} b \\ d \end{array}\right\} \text{B'}$$

Pela comparação dessas duas idéias novas A', ou B', com a idéia N, e a análise desta, saberei que ela contém as duas, o que ignorava antes, uma vez que, formando-a, só havia percebido nela as duas idéias A e B muito diferentes destas últimas.

Assim, quando, formando pela primeira vez a idéia de 9, eu a obtive repetindo três vezes o número 3, ela é sem dúvida determinada para meu espírito tanto quanto possa sê-lo. Entretanto, não percebi absolutamente nela as idéias dos números 5 e 4 que ela contém, como a de 3, idéias que eu aí encontraria, no entanto, seguindo o caminho de uma nova análise.

Dá-se o mesmo quando, tomando o diâmetro de um círculo como base de um triângulo inscrito neste círculo, concluo daí que este triângulo será retângulo, isto é, terá um ângulo reto. Teria podido igualmente, traçando um triângulo-retângulo e colocando então o ângulo reto como condição, inscrevê-lo num círculo e concluir que a hipotenusa era o diâmetro deste círculo. Conforme tenha escolhido um ou outro sistema para a formação do triângulo, deverá oferecer-se a mim uma descoberta, ao seguir retrospectivamente o sistema dantes negligenciado.

Enfim, analisando duas ou várias idéias complexas, descobriremos entre elas relações que não havíamos absolutamente notado ao formá-las, que não teríamos mesmo jamais podido perceber atendo-nos à ordem observada na sua formação. É este o terceiro e último gênero de descobertas às quais nos conduzem os julgamentos efetuados sobre as idéias complexas de segunda ordem.

Esta nova propriedade, nesses julgamentos, resulta da precedente.

Com efeito, todas as relações de nossas idéias se reduzem, como vimos, a uma identidade total ou parcial. Só poderíamos pois reconhecer as relações de duas idéias complexas de segunda ordem aprendendo-as através de intermediários comuns que servem de fundamento ou à sua igualdade perfeita,

ou à sua semelhança, ou à compreensão de uma na outra. É assim que, para comparar as idéias de *filosofia* e de *tolerância,* retorno à de *justiça* que é seu intermediário comum. Se, pois, ao formar as diversas idéias complexas que se trata de comparar entre si, não tivesse absolutamente recorrido a esses intermediários determinados que unicamente podem fazer conhecer sua mútua dependência, conquanto não me desviasse de maneira alguma em minha análises do modo de combinação que vinha seguindo, não chegaria absolutamente a conhecer o que essas diversas idéias fazem umas às outras. Mas esta verdade que procuro e que ainda não obtive, embora possua, sem dúvida, todas as suas condições, se desvelará a meus olhos no momento em que souber encontrar um modo de decomposição mais favorável.

Os matemáticos e os geômetras convirão comigo que é à arte de apreender os intermediários comuns entre duas combinações variadas que se reduz o talento de descobrir sua propriedades respectivas, e que é da dificuldade que se tem para deslindar esta ordem de decomposição conveniente em meio a todas aquelas que se oferecem que nasce toda a dificuldade de semelhante trabalho; donde resulta naturalmente que as descobertas se tornam tanto mais difíceis quanto mais complexas forem as idéias sobre as quais trabalhamos.

Propõe-se esta questão: *quais são as instituições mais apropriadas para formar a moral de um povo?* Decomponho a idéia da *moral de um povo,* e aquela dos meios que podem servir para formá-la, para aí destacar as idéias dos meios que podem se referir às instituições. De outro lado, decomponho também as diversas idéias das instituições conhecidas ou possíveis para destacar todas as circunstâncias que se referem à moral pública e examino como a idéia complexa dessas circuntâncias se liga à das condições que havia reconhecido como necessárias para o progresso da moral no seio de uma nação. Assim executei, sobre as idéias complexas que me haviam sido apresentadas, uma dupla análise, numa ordem diferente da que havia servido para sua composição, para encontrar entre elas intermediários comuns que pudessem fundar sua ligação recíproca.

Da mesma maneira ainda, quando quero calcular o valor dos três ângulos de um triângulo, isto é, a relação que manteriam entre si, e com a circunferência total os arcos de círculo interceptados por cada um deles num círculo comum, de que seus lados seriam as cordas, traço um círculo pelos três pontos que formam as três extremidades do triângulo; e, considerando então esses ângulos como outros tantos ângulos inscritos neste círculo, chego a descobrir que seu valor total é igual à metade deste mesmo círculo, pois, de um lado, *cada ângulo* inscrito tem a medida da metade do arco que ele intercepta; e, de outro, os arcos reunidos que interceptam aqui esses três ângulos formam a totalidade do círculo. Vê-se que para chegar à relação desejada recorri a uma nova idéia intermediária, a do arco interceptado entre os dados do ângulo inscrito, arco que, sendo precisamente o dobro daquele que mede este ângulo, ofereceu-me conseqüentemente o termo comum que me era necessário para calcular seu valor.

Qualquer que seja a demonstração matemática, geométrica ou metafísica,

qualquer que seja, numa palavra, o raciocínio abstrato que queiramos analisar, seremos sempre conduzidos a uma das três descobertas que expliquei, isto é, a encontrar numa idéia complexa ou um elemento, ou um intermediário, ou enfim uma relação que não havíamos de modo algum percebido ao formá-la.

Os desenvolvimentos que acabamos de fazer nos explicam em que sentido devemos dizer *que uma proposição está contida numa proposição,* e que todo artifício do raciocínio consiste apenas em nos fazer encontrar uma na outra. Uma proposição abstrata é apenas a expressão de uma certa relação entre as idéias. Ora, uma relação está contida em outra relação precisamente da mesma maneira e pela mesma razão que uma idéia está contida em outra idéia. Se possuíssemos apenas idéias simples não haveria absolutamente ligação, geração entre os julgamentos de que ela seriam o objeto. A relação que existe entre duas idéias complexas é apenas a reunião das relações simples que subsistem entre seus elementos. Aquela resulta pois necessariamente destas e as supõe quando é estabelecida.

Ora, da mesma maneira que há idéias demasiado complexas para que possamos perceber todos os seus elementos, há relações demasiado compostas para que possamos notar imediatamente todos os elementos que elas contêm. O raciocínio, fazendo-nos traduzir nossos signos, ajuda-nos a reconhecer nas idéias muito complexas os elementos aí introduzidos; ele nos ajuda a descobrir também a ligação da relação simples à relação composta. A idéia elementar ou intermediária que o espírito não percebe, não existe, com efeito, em parte alguma; ele possui apenas o poder de obtê-la. A relação simples ou composta que não é absolutamente notada no mesmo momento também não existe, e temos apenas igualmente o *poder* de descobri-la. Este poder repousa em nossos signos e seremos necessariamente reconduzidos à idéia e à relação pelas próprias condições de nossa linguagem, se sabemos a isto ser fiéis.

Não é necessário, pois, tomar num sentido próprio e rigoroso esta expressão *contida* que nos oferece a máxima que citei acima: ela quer somente dizer que uma proposição contém as *condições essenciais* sobre as quais uma outra proposição está fundada, porque ela encerra as mesmas idéias que aí se reproduzem, disfarçadas em outros signos ou, ao menos, porque ela própria se compõe de signos que representam estas idéias e que devem a elas nos reconduzir.

Teremos alguma dificuldade, sem dúvida, para encontrar à primeira vista em todos os raciocínios abstratos o trabalho que acabo de descrever. Mas, se refletirmos que em todos esses raciocínios apenas seguimos a grande cadeia da identidade, isto é, não fazemos mais do que reconhecer, através dessas diversas combinações, a identidade total ou parcial das idéias revestidas de signos diferentes, nos convenceremos sem dificuldade que todas as nossas meditações abstratas têm igualmente por objetivo seguir uma série de relações idênticas. Pois, como essas relações se associariam entre si por uma estreita dependência, senão em virtude da grande e eterna lei da identidade?

Eis por que se costuma dizer que uma verdade geral *contém* todas as

verdades particulares que com ela se relacionam, que um princípio *contém* todas as suas conseqüências. Pois a verdade geral se forma das mesmas idéias que se reproduzem nas verdades particulares. O princípio *contém* as mesmas idéias sobre as quais se desenvolvem as deduções.

Isto nos explica ainda o que é a fecundidade particular a certos princípios. Um princípio será tanto mais fecundo quanto mais as idéias que ele compara se reencontrarem num maior número de combinações. Pois a cadeia da identidade se tornará tanto mais extensa e nos conduzirá a resultados tanto mais numerosos.

Se nos lembramos que as idéias complexas foram instituídas por nós apenas para nelas encontrarmos um apoio para a extrema fraqueza de nossa concepção, que a impossibilidade em que estamos de apreender ao mesmo tempo um grande número de objetos foi só o que nos levou a essas combinações cujo instrumento é a linguagem, concordaremos que é apenas esta fraqueza que torna também os raciocínios necessários. Um espírito cuja atenção fosse bastante vasta para abarcar de uma vez tudo o que se lhe oferecesse não necessitaria distinguir a relação composta das relações simples, a idéia complexa das idéias elementares. Não haveria pois para ele nenhuma verdade de dedução. Todas seriam princípios.

Os novos conhecimentos abstratos que obtemos através dos julgamentos sobre nossas idéias não consistem pois, de modo algum, em obter idéias primitivas de uma nova espécie; isto é, um cego de nascença, por exemplo, não chegaria jamais, apenas com o auxílio de seus julgamentos, a obter a idéia de vermelho. Mas eles nos revelam a ligação e a dependência que existem entre as idéias que obtivemos e nos dão, assim, o poder de estender de umas às outras a cadeia de nossas deduções.

É necessário reconhecer, entretanto, que seria uma utilidade bem limitada, esta dos julgamentos efetuados sobre nossas idéias, se todas as descobertas às quais eles nos conduzem se reduzissem a novas relações entre nossas idéias mesmas. Pois, uma vez que nossas idéias, consideradas nelas próprias, não nos apresentam nenhum interesse sensível, uma vez que em nada importa para nós saber quais são as idéias que possui nosso espírito, mas sim quais são os fatos presentes, passados ou futuros que se referem à nossa existência, não conheceríamos nada, através desses longos e penosos raciocínios, do que temos verdadeiramente necessidade de saber.

Mas, se, descobrindo novas relações entre nossas idéias, eles nos ajudam a estabelecer também novas relações entre nossas idéias e os fatos, então estas primeiras instruções, longe de serem estéreis, adquirirão para nós o mais alto grau de importância.

A solução da primeira parte do problema nos reconduz pois à solução da segunda, e, mostrando como os julgamentos abstratos nos fornecem novas luzes sobre os fatos, farei conhecer o valor que eles deram às relações de nossas idéias.

II. 2 **Influência exercida pela língua sobre o desenvolvimento das faculdades do espírito.**

Pode-se notar quanto o desejo de compreender nossas palavras exercita ativamente a atenção das crianças. Se um objeto se oferece aos seus olhos, elas o notam com dificuldade; se um nome ressoa em seus ouvidos, elas se empenham em que ele lhes seja explicado, e agrada-lhes repeti-lo, fixando a coisa à qual elas o relacionam. O abade de l'Épée conta que, tendo dado aos seus surdos-mudos cartas sobre as quais estavam escritos os nomes de diversos objetos sensíveis, era para eles uma ocupação muito divertida, e a qual não abandonavam, recordar a interpretação que eles acreditavam ligar a essas palavras e propor uns aos outros adivinhá-las.

Quando uma criança sabe rudimentarmente sua língua, ela já fez uma infinidade de observações e de comparações cuja idéia não lhe teria surgido em toda a sua vida se ela tivesse permanecido em estado selvagem. Aí está, para dizê-lo de passagem, a razão pela qual nos é tão difícil observar nelas a natureza. São já pequenos sábios quando começam a nos falar e freqüentemente apenas devolvem nossas próprias idéias quando cremos compreender as suas.

Sem dúvida, daí decorre que entre os antigos a mesma palavra *logos* significava ao mesmo tempo *ciência* e *fala*. Tinha-se reconhecido que cada palavra representava uma observação ou um conhecimento adquirido; tinha-se visto que a linguagem se enriquecia cada dia pelas descobertas e que as descobertas por sua vez se propagavam pela linguagem.

A instituição e o emprego da linguagem, ao mesmo tempo que nos fornecem novos motivos para observar, nos apresentam também novos assuntos de observação. Quantos sons, quantas figuras que não teriam jamais impressionado nossos olhos ou nosso ouvido vêm preencher o lugar talvez o mais importante na ordem de nossas sensações, constituir a mais longa ocupação de nossa vida! Exigirão uma atenção muito penetrante uma vez que os matizes que os distinguem são freqüentemente muito delicados; exigirão uma atenção constante uma vez que a distração, ao nos fazer perder um só signo, freqüentemente por isso mesmo nos faz perder também a inteligência de todos os outros. Se se agrega a este solo de trinta ou quarenta mil palavras que formam nossas línguas todas as modificações que cada uma delas pode sofrer segundo as funções que desempenha no discurso; se se pensa que a cada palavra falada corresponde uma palavra escrita que freqüentemente não tem com ela nenhuma analogia, quantas observações não se encontrarão acumuladas unicamente no estudo mecânico de uma língua! Que trabalho para o espírito, o de distinguir somente o material desses signos, de notar suas analogias, de estudar as leis às quais estão submetidos, de aplicar essas leis em cada circunstância particular! Mas os objetos novos que a linguagem submete a nossas observações não se reduzem a uma nomenclatura de palavras escritas e faladas. Ela oferece ao nosso espírito assuntos bem mais importantes, bem mais graves que sem ela jamais teriam sido notados. Trata-se das abstrações que, sem o auxílio dos signos, jamais poderíamos atingir; trata-se também dos fatos muito complexos para

serem apreendidos imediatamente e que jamais poderíamos abarcá-los. Um caminho maior e mais útil se abre para o espírito humano; a natureza, percebida sob um aspecto inteiramente novo, parece ter mudado de face; ela nos deixa entrever as maravilhosas e inesgotáveis relações que ligam todas as suas produções; elas nos deixa penetrar no segredo de suas leis.

Concebe-se que a linguagem, levando-nos a fazer novas observações, multiplicará nossas necessidades na proporção de nossos conhecimentos. Ora, por sua vez, essas necessidades determinarão novas observações; a vontade, achando-se mais esclarecida, tornará a atenção também mais ativa.

Multiplicando as necessidades dos homens, o progresso da razão disciplinou a violência daqueles que as experimentaram; pois, em moral como em mecânica, quanto mais uma força se divide, mais ela perde sua intensidade. Os costumes se amenizaram, e o entendimento, deixando de ser dominado por impetuosas e brutais paixões, insensivelmente adquiriu uma doce e agradável liberdade. Logo ele teve também suas necessidades, suas paixões; começou a trabalhar para si próprio e a encontrar sua recompensa em seus próprios esforços. A curiosidade do espírito despertando na serenidade da alma rompeu as estreitas barreiras nas quais a atenção do homem estava enclausurada e, abrindo diante delas as portas do universo, a curiosidade lhe disse: "Vê e admira".

Novas necessidades ao lado de novos conhecimentos nos conduzirão a novas ações e estas ações, por sua vez, produzirão certos efeitos. Eis mais um assunto presente para nossas observações e, por conseguinte, uma nova ocasião para o exercício de nossa atenção.

Enfim, a linguagem multiplicará singularmente para nós o número das idéias arquétipas; pois, sem seu auxílio, apenas poderíamos ter idéias arquétipas sensíveis e fechadas na primeira ordem de composição. Ora, como as idéias servem, assim como os fatos, de matéria para a atenção de nosso espírito, a criação das idéias arquétipas, embora nada agregue aos fatos que nos são conhecidos, permitirá também um novo e salutar exercício.

Nada repetirei aqui sobre o que disse na primeira seção acerca do auxílio mecânico que a linguagem fornece à atenção, seja para fixar os objetos presentes, fornecendo-lhes como guia os signos indicadores, seja para distinguir suas próprias idéias, dando-lhes, nos signos, uma espécie de eixo sensível; limitar-me-ei a indicar que o uso repetido deste auxílio, assim como o feliz hábito de ser fixado por estes signos, deve dar enfim à atenção algo de mais forte e de mais constante. É se acostumando a fixar que o olho aprende a ver.

O último e talvez o mais importante serviço que a linguagem presta à atenção, aquele que a prepara sobretudo para os trabalhos filosóficos, consiste em tornar a própria atenção dependente do espírito, em nos ensinar a arte de fixá-la e de dirigi-la convenientemente. Que é nossa atenção para nós enquanto não sabemos dela dispor? E como dela disporíamos antes do uso dos signos artificiais? Mas como apenas podemos falar depois de nos termos dado conta de nosso pensamento, como apenas podemos encontrar um signo conveniente para uma idéia depois de ter analisado esta mesma idéia, como é preciso que

nossas falas, para que tenham um sentido, apresentem entre elas alguma ligação e seqüência, achamo-nos constrangidos a recolher nossa atenção sobre nós mesmos, a subtraí-la da ação dos objetos externos, a nos garantir das distrações que nos assediam; assim, pouco a pouco, acostumamo-nos a dar leis para nossa pressa e um freio à nossa impaciência.

Ora, é preciso notar que, no mesmo instante em que aprendemos a dispor de nossa atenção, aprendemos também a dar-lhe a direção mais conveniente; descobrimos os métodos, acostumamo-nos a usá-los. Sabe-se que o método natural e usual de observação é a *análise;* ora, a linguagem nos faz analisar antes mesmo que tenhamos idéia deste procedimento e que suspeitemos de sua utilidade; insensivelmente a análise torna-se-nos familiar, a experiência nos mostra suas vantagens, e nosso espírito, despertando dessa profunda letargia em que transcorrera sua primeira infância, acha-se naturalmente no rumo que conduz à verdadeira ciência.

A reflexão, da maneira como a defini, não é mais do que a própria atenção, enquanto voltada para as operações de nosso espírito e os atos de nossa vontade. É tempo de salientar esta máxima importante, tão freqüentemente anunciada ao longo desta obra, de que "sem a linguagem, a reflexão seria sempre estéril; que a linguagem determina sua atividade e seu progresso".

O homem começa por estudar tudo que o rodeia, antes de sonhar em estudar a si próprio. As mais simples experiências lhe mostram que certos objetos externos podem prejudicá-lo ou ser-lhe úteis; e suas necessidades, que são seus primeiros mestres, o obrigam a distingui-las. Mas, enquanto ele permanece solitário, nenhuma experiência lhe ensina ainda o que pode ganhar com se conhecer; para ele seu interior é como um país obscuro, cujas riquezas ignora, cuja existência mesma desconhece. Que motivo o conduziria a tentar através dele uma viagem? Qual rota tomaria para ali chegar?

As primeiras tentativas para se comunicar com seu semelhante referem-se apenas aos objetos exteriores; um se contenta em mostrar ao outro os objetos que olha como úteis ou como prejudiciais à sua existência, a lhe descrever as ações que permitam obter esses objetos ou afastá-los de si. Mas, logo estas vagas indicações não são mais suficientes para o grande fim da linguagem; quero dizer, a necessidade de ser assistido. Já não basta mais fazer conhecer um objeto, é preciso anunciar qual é sua relação com nosso bem-estar. Já não basta mais pintar um fato; é preciso agora exprimir se ele serve de objeto ao desejo, à esperança ou ao temor; é preciso dizer se o testemunhamos ou se apenas o prevemos. Se omitimos qualquer uma dessas circunstâncias, o indivíduo que não tem toda a nossa experiência, que não pode adivinhar nosso pensamento, não saberá encontrá-la em nosso discurso e a linguagem permanecerá sem efeito, pois a análise não terá sido completa. Daí a necessidade de conhecê-la o mais possível a fim de melhor traduzi-la; daí o movimento que nos dobra sobre nós mesmos para melhor nos mostrar aos outros; daí o trabalho da reflexão que, de início, é apenas um instinto cego e no qual nós apenas procuramos as vantagens que nos proporciona.

Passa-se com nossas próprias faculdades o mesmo que com todas as grandes descobertas que são apenas devidas a uma espécie de acaso. Como a absoluta ignorância é necessariamente apática, a natureza parece querer encarregar-se do cuidado de nos fazer encontrar estes primeiros conhecimentos que não procuraríamos obter porque nem mesmo desconfiaríamos de sua possibilidade. De início, a linguagem, que era apenas destinada a instruir os outros acerca de nossas necessidades físicas, nos conduziu ao estudo de nosso próprio pensamento; o segredo de nosso ser se desvela ao nosso olhar surpreso. Assim a grelha do arado bate e levanta um mármore antigo e então as ruínas de uma célebre cidade são reencontradas e atraem a curiosidade dos cientistas.

Entretanto, para deslindar o que se passa no fundo de nosso pensamento não é suficiente necessitá-lo e desejá-lo. É preciso um guia que nos introduza neste obscuro labirinto. O primeiro olhar que se lança em seu próprio interior nada apreende, precisamente porque descobre demais. Sem dúvida, de longe abarcamos mais objetos; mas é apenas deles se aproximando que os distinguimos. Ora, a linguagem, assim como a vimos, nos obriga a este estudo detalhado de nossas modificações íntimas. Como freqüentemente seu conjunto não pode exprimir-se por um único signo, também o espírito não pode contentar-se em apreendê-los por um único ato da atenção. Aquele que escuta, como aquele que fala, encontra-se igualmente conduzido para esta análise. O primeiro procurando compreender um discurso, o segundo procurando discursar. Como apenas vemos os outros homens em nós mesmos, aprendemos a perceber nosso próprio pensamento, supondo penetrar naquele que os ocupa.

Diria rapidamente: negligenciamos e desprezamos muito a arte de escutar. Aquele que escuta bem, também pensa bem. A conversação é como o vento que carrega consigo as sementes e as espalha em sua passagem.

Por sua própria natureza, o estudo de si mesmo apresenta grandes dificuldades. Aqueles que se entregaram a este estudo o sabem muito bem por sua experiência: o progresso mínimo que se fez nas ciências do homem o atesta para todos os outros. Nosso *eu,* embora presente em cada pensamento, nele sempre se disfarça. É um ser leve que foge diante do olhar; é algo de rebelde que sacode sem cessar o jugo ao qual a atenção quereria sujeitá-lo. Ele está todo em nossa existência, mas parece nada ser para o espírito. Por fim, a linguagem vem nos oferecer um meio para apreender esta idéia fugitiva e cadeias para fixá-la. Um som, uma figura ligando-se a estas percepções abstratas, as aproximam de nossa fraca inteligência; as analogias das palavras conferem uma forma e uma cor a estas modificações internas que pareciam escapar ao império dos sentidos. A imaginação, que parecia ser a inimiga natural da reflexão, ao contrário, vem lhe prestar seus serviços; encontrando um meio de pintar o *eu,* de alguma maneira ela o transporta para fora de nós e então *refletir* não é mais do que *ver.*

O uso freqüente e habitual dos signos, forçando-nos a repetir o trabalho necessário para sua instituição, tornou cada dia mais abundante a luz que esta instituição nos havia feito obter. Pois, cada discurso que se mantém necessita

sempre de algum retorno sobre si mesmo. A reflexão, portanto, se aperfeiçoará na medida em que soubermos falar melhor e tivermos mais ocasião de fazê-lo.

Enfim, chegará o momento em que a reflexão, reagindo sobre si própria, e se contemplando numa espécie de espelho, descobrirá toda a utilidade de seus próprios trabalhos. Aprendendo qual é o domínio que exercemos sobre nossas próprias faculdades, desejaremos melhor conhecê-las para fazer delas um melhor uso: o homem espantado, pela grandeza e excelência de seu ser, sentir-se-á chamado por um poderoso encanto a fazer delas assunto de suas mais sérias meditações. Cedendo a esta sublime necessidade, encontrará em si próprio uma sociedade freqüentemente mais útil e mais delicada do que a de seus semelhantes; a sabedoria terá seus discípulos como a ciência, e o comércio interior que cada um entretém com sua própria inteligência completará o que as comunicações exteriores da linguagem tinham começado.

II. 3 **Dos efeitos próprios à linguagem da ação.**

Não é de modo algum suficiente ter fixado de uma maneira geral os princípios que determinam a influência de cada espécie de signos, é preciso ainda aplicar esses princípios aos diversos sistemas de linguagem adotados pelos homens; é preciso acrescentar àquelas explicações as observações que se referem ao material de signos empregados em cada um desses sistemas; é preciso, enfim, comparar os resultados obtidos nessas diferentes pesquisas para julgar a influência relativa que as diferentes linguagens exerceram sobre o progresso do espírito humano.

Três meios se ofereceram naturalmente ao homem que procurava traduzir o seu pensamento; o primeiro estava nos movimentos de seu corpo; o segundo nos órgãos da voz; o terceiro nos objetos exteriores, estranhos a ele, mas aos quais ele podia dar uma certa disposição, ou ao menos à presença dos quais ele podia ligar certas lembranças. Daí resultaram, depois de um grande número de modificações sucessivas, esses três sistemas de linguagem que chamamos a linguagem da ação, a fala e a escritura.

Se queremos emitir um juízo verdadeiramente filosófico acerca dessas três espécies de linguagem, não basta considerá-las apenas na forma que elas conservam entre nós, é preciso ainda estudá-las tais como deviam ser em sua origem, tais como puderam ser nas diferentes épocas da sociedade; é preciso examinar quais as propriedades de que estavam então revestidas.

Assim, por exemplo, teríamos apenas uma idéia bem falsa e bem incompleta da linguagem da ação, se quiséssemos reduzi-la a este pequeno número de gestos de que se compõe a maneira de falar de nossos oradores. Para conceber todos os recursos da linguagem da ação, para estabelecer sua verdadeira natureza, é necessário observá-la nas comunicações daqueles que não têm absolutamente outro meio de se entender; quero dizer, por exemplo, na comunicação dos surdos-mudos de nascença, quando se encontram reunidos, ou ainda nas relações que os viajantes tiveram algumas vezes com povos cuja língua lhes era

desconhecida; é preciso também estudar as leis da arte da pantomima, que não é mais do que uma linguagem da ação muito aperfeiçoada.

Considerando a linguagem da ação sob tal ponto de vista, reconheceremos primeiramente que ela deve conter um número muito grande de signos *naturais*. Com efeito, é por meio dos signos naturais que esta linguagem exprime a maior parte das idéias que se relacionam ao físico do homem. As diversas situações de nosso corpo, as ações que podemos executar, se enunciam reproduzindo algumas circunstâncias dessas mesmas ações ou situações. Indicam-se da mesma maneira todos os efeitos produzidos pelos objetos exteriores sobre nosso corpo, quando eles são ocasiões para alguma ação ou alguma situação nova de nossa parte. A linguagem da ação fornece ainda signos naturais para todas as operações internas do entendimento ou da vontade que se manifestam exteriormente por algum efeito determinado. Enfim, signos semelhantes servem para pintar os movimentos e as atitudes dos animais que têm conosco uma semelhança particular, assim como as causas próximas que deveriam produzir neles esses movimentos e essas atitudes.

A linguagem da ação contém também um número muito grande de signos *figurados*. Primeiramente, é com a ajuda das figuras que ela anunciará todas as modificações do sentimento e do pensamento, que não produzem, no nosso exterior, um efeito suficientemente fixo e preciso para que possa lhes servir de signo geral e permanente. É ainda com a ajuda de figuras que ela descreverá todas as qualidades dos objetos materiais que não consistem num movimento ou numa forma que pudéssemos imitar com o jogo de nossos membros. Enfim, é através do uso de figuras que ela exprimirá todas as noções abstratas e gerais; pois a linguagem da ação só pode conduzir imediatamente nosso espírito à imagem de um objeto sensível e particular.

Mas é sobretudo dos tesouros da analogia que a linguagem da ação tirará seus métodos mais fecundos. Com efeito, a analogia fornece a esta linguagem meios suficientes para imitar uma grande quantidade de movimentos e de formas. Ora, a maior parte dos objetos físicos não se distingue por uma forma e um movimento que lhes são peculiares? As principais classes de animais não se as reconhecem pela sua postura, ou por uma maneira particular de se mover? As diversas famílias, em cada classe, não se as reconhecem também pelo tamanho, pelo número de membros, pela configuração desses membros, pelo andar, por qualquer ação usual e característica, etc., etc.? Servindo-se sempre dos mesmos meios, e somente levando mais longe as comparações, não se imaginará também uma descrição particular dos diversos indivíduos de uma mesma espécie? Não há no reino vegetal duas produções que tenham absolutamente a mesma forma. Todos os fenômenos da natureza, todas as revoluções que sofrem as substâncias materiais, todos os acidentes físicos da vida são acompanhados de certos movimentos que podem servir para figurá-los. Enfim, a analogia fornece à linguagem da ação signos para exprimir as relações de tempo, de lugar e de situação, de número e de quantidade. Pois o tempo se mede pelo movimento regular dos corpos; a mobilidade de nossos membros

permite dar-lhes uma situação respectiva que se julga conveniente; contar nos dedos é uma aritmética simples e natural; o intervalo compreendido entre as mãos, o prolongamento de um certo gesto podem tornar-se uma espécie de medida para indicar dimensões geométricas, e mesmo um meio para exprimir as grandezas intensivas, e as diversas relações de quantidades indeterminadas.

A linguagem da ação nunca pôde englobar senão poucos — ou até mesmo nenhum — signos arbitrários, e isso por muitas razões. A primeira é a riqueza mesma de suas analogias; só se recorre às convenções quando não se encontra nenhum meio mais certo e mais fácil para comunicar-se. A segunda razão se deduz de uma espécie de impossibilidade física; pois é difícil encontrar uma ação que não descreva alguma coisa, e, quando um signo possui já uma analogia que lhe é própria, como lhe dar uma acepção arbitrária? Mas a razão principal se descobre quando refletimos sobre a maneira como nasceram os signos arbitrários. É preciso nunca esquecer que a maior parte dos signos arbitrários, ou, ao menos, que nos parecem tais, não foram absolutamente o resultado de uma convenção expressa, e que eles foram devidos, o mais freqüentemente, à corrupção de certas analogias primitivas que se foram insensivelmente alterando pelo uso. Mas as analogias deveram se alterar tanto mais prontamente quanto menos patentes e menos completas elas fossem; pois elas eram então, por sua própria natureza, mais vizinhas do arbitrário; aliás, os que empregavam os signos notavam menos então o motivo que havia determinado sua instituição, tinham menos escrúpulos em deturpá-los para dar-lhes uma forma mais cômoda. Ora, as analogias que pertencem à linguagem da ação são ordinariamente tão bem caracterizadas que estão quase ao abrigo deste primeiro inconveniente. Há uma outra circunstância que deve ter facilitado ainda mais a alteração das analogias primitivas; quando um signo análogo é geralmente reconhecido, entre os que conversam, por ser aquele que pertence a uma idéia determinada, e que recebeu assim a sanção de um hábito comum, este hábito, tornando a analogia menos necessária, permite algumas mudanças que a desfiguram de maneira que o valor do signo se sustenta mesmo quando a condição primeira deste valor se perde e se destrói. Ora, é visível que quanto mais pobres e limitadas são as analogias de uma linguagem tanto melhor deve ser o acordo sobre o uso a ser feito de cada uma delas; quanto menos signos análogos houver que possam representar uma idéia, mais unânime deve ser a escolha. A linguagem da ação, cujas analogias são muito numerosas e variadas, que apresenta habitualmente muitos meios para representar uma mesma idéia, deve então assumir freqüentemente uma modificação particular em cada indivíduo; ela deve trazer a marca do gênio particular dos que a falam, ela deve oferecer pouco acordo quanto aos meios, embora apresente um grande acordo quanto aos efeitos. Cada um descreverá à sua maneira, pois ele tem sempre a certeza de se fazer entender; e esta é uma última razão pela qual a alteração das analogias é aí muito mais difícil; permanecemos mais fiéis à analogia porque é apenas nela que podemos fundar a esperança de ser compreendidos.

Resulta dessas diversas reflexões que a linguagem da ação deve ser muito

mais favorável ao desenvolvimento da imaginação do que ao progresso das faculdades meditativas; pois esta linguagem deve imitar os efeitos que pertencem às três espécies de signos de que se compõe.

É notável que na linguagem da ação não haja um só signo que não seja composto; pois todo gesto nos apresenta necessariamente ou uma forma, ou uma dimensão, ou um movimento, e cada uma destas três coisas é uma sensação composta de muitas outras. Ademais, a linguagem da ação tem ainda de particular o fato de reunir freqüentemente muitos signos para descrever um só objeto; um único signo será raramente bastante expressivo, pois retraçaria apenas uma idéia demasiadamente geral. Asseguramo-nos disto obervando os surdos-mudos quando nos querem fazer algum relato. Não será suficiente, por exemplo, ter-nos designado a forma de um animal, se eles não nos indicarem ao mesmo tempo sua postura, seu tamanho ou seu andar. Numa linguagem em que tudo é pintura, cada signo deve ser um quadro.

Resulta daí que, agindo sobre a imaginação, a linguagem da ação deve sobretudo lhe dar este caráter de energia que multiplica e reforça todas as associações de idéias; pois cada signo nos evoca a ligação que estabelecemos entre muitas circunstâncias, e nos faz ainda repetir a mesma operação de que esta ligação foi o efeito. Ademais, como para compreender o valor de um signo na linguagem da ação é preciso que o espírito combine de uma vez todos os detalhes que formam este signo, como ele só pode receber luz de seu conjunto, é compreensível que os efeitos particulares de cada signo elementar devam se reunir num centro único, e esta simplicidade do término de uma descrição deve estabelecer um liame mais estreito entre todos os detalhes de que ela se compõe.

A propriedade da linguagem da ação de só empregar signos compostos fornece entretanto à atenção auxílios que é preciso não negligenciar; pois ela procura também esta analogia fundada em razões da qual demonstramos os efeitos úteis. Oferecendo-nos assim um quadro mais completo do pensamento, os gestos nos fornecem mais meios para decompô-lo, tornam-se freqüentes ocasiões de análise. Aliás, uma vez que os signos da linguagem da ação pouco devem às convenções e ao hábito, eles só podem, em cada ocasião, tirar sua eficácia de uma reflexão atual e particular; os que os empregam, os que procuram compreendê-los, necessitam executar várias comparações secretas e estudar, ao menos de maneira superficial, o objeto acerca do qual desejam se entender antes de se porem de acordo sobre a descrição que dele é feita.

Detendo-nos mais particularmente a estudar as propriedades da linguagem da ação que resultam da natureza material dos signos que ela emprega, nela encontraremos ainda, em relação ao exercício da atenção, três vantagens que são de se notar.

A primeira consiste em que os signos da linguagem da ação servem melhor para fixar uma atenção ainda pouco exercitada ou demasiadamente distraída pelos objetos exteriores. Eles lhe oferecem um apoio mais sensível, concentram mais sua atividade. Pois o homem que ouve sons pode se ocupar ainda de tudo que se passa ao redor; mas, se ele se aplica a observar, a estudar os gestos

de que se compõe uma pantomima, ser-lhe-á difícil notar qualquer outra coisa. Um som, a menos que seja muito agudo, impressiona menos nosso ouvido do que uma ação o faz em relação à nossa vista; o olho é, aliás, por ele próprio, mais observador do que o ouvido.

A segunda vantagem deriva de que os signos da linguagem da ação formam em geral um conjunto mais coeso e mais sistemático do que aqueles que pertencem aos outros meios de comunicação. Os elementos da fala são mais numerosos e variados; os da pintura e da escritura não o são menos. O que não se pode enumerar de sons e de articulações, de cores e de caracteres que é possível empregar como signos! Mas a linguagem da ação tem de particular o fato de que seus elementos são muito simples. É sempre o mesmo instrumento, somente disposto de maneira diferente. A linguagem da ação apenas nos apresenta formas e movimentos; ora, cada movimento, como cada forma, se relaciona, como se sabe, a elementos idênticos. Conclui-se daí que há relações bem mais estreitas, bem mais fundadas em razões, entre os signos compostos que delas resultam. As leis de uma tal linguagem possuem pois alguma coisa de mais simples e de mais fundado em razão; o espírito se acostuma melhor, pelo seu uso, à prática dos métodos.

A terceira vantagem, enfim, resulta de que os signos da linguagem da ação possuem, se assim me posso exprimir, algo de mais geométrico. Com efeito, as sensações às quais a linguagem da ação nos conduz imediatamente são as sensações táteis; ou, se se preferir, são ao menos as sensações que são comuns ao tato e à vista. Ora, sabe-se que o tato e a vista, considerada como o auxiliar deste primeiro sentido, são os órgãos que nos transmitem todas as idéias geométricas; que é a eles que devemos tanto as noções mais positivas quanto as mais exatas; que é através de seu auxílio que medimos todas as proporções; que eles são, numa palavra, como que o compasso natural do espírito humano. Assim, enquanto o uso habitual de semelhante instrumento se tornará para nós ocasião de um exercício útil e nos acostumará cada vez mais à precisão e à exatidão das observações, a analogia particular de cada signo terá ordinariamente o mérito singular de nos apresentar acerca de cada idéia os indícios que, por sua natureza, são os mais instrutivos e os mais preciosos para o nosso espírito.

Mas essas vantagens se acham compensadas, talvez, por alguns outros inconvenientes que também resultam das propriedades materiais dos signos dessa mesma linguagem.

Primeiramente, a mesma circunstância que pode representar um auxílio a uma atenção fraca e pouco exercitada torna-se freqüentemente prejudicial a uma atenção mais desenvolvida e à qual o trabalho da meditação seria já familiar. O signo patente e sensível que serve para fixar e manter a primeira torna-se para a segunda uma distração e um obstáculo. Se apresentamos à primeira um signo simples e pouco aparente, ela se dissipa e se desvia; mas a segunda torna-se então mais ativa e mais poderosa, ela aproxima melhor as idéias, *penetra-lhes* mais o segredo. O espetáculo de uma ação ocupa demasiadamente os olhos

de um filosófo para deixar ao seu pensamento toda a liberdade que ele exige. O homem acostumado a refletir é, diante dele próprio, como o são entre si dois indivíduos que se conhecem há muito tempo; o menor indício lhes é suficiente para se compreenderem.

Há, na linguagem da ação, a circunstância particular de que vários signos são apresentados aos nossos olhos de maneira simultânea e que ao mesmo tempo sua passagem é extremamente rápida; pois na pantomima temos que notar ao mesmo tempo a atitude geral do corpo, o movimento da cabeça, a expressão do rosto, enfim o gesto executado com cada braço e cada mão. Todas essas ações acontecem no mesmo instante e desaparecem no instante seguinte para deixar lugar a outras. É-nos pois impossível deter-nos sobre cada uma em particular e não podemos compreendê-las senão em seu conjunto. Mas toda observação, que deve ser ao mesmo tempo muito rápida e muito complexa, conduz a um conhecimento obscuro e confuso. A linguagem da ação perde, ao mesmo tempo, sob este aspecto, para a fala e para a escritura; pois a fala, ao menos, expõe os signos de uma maneira sucessiva; e a escritura, dando aos seus signos uma existência duradoura, deixa-nos todo o tempo de que temos necessidade para deslindar as idéias que eles representam.

A linguagem da ação pode expor muito freqüentemente aqueles que dela se servem a equívocos e a enganos. Primeiramente pode-se tomar com freqüência o signo pela coisa significada e reciprocamente. É o que deve ocorrer todas as vezes que se emprega para exprimir o pensamento um meio que não é exclusivamente reservado para este uso; e eis aí, penso, uma das razões que fizeram com que se preferisse a fala e a escritura para as comunicações ordinárias; pois uma fala, uma palavra escrita, não podem jamais tornar-se por elas mesmas algo de interessante, nem ser consideradas por nós como um objeto real; vemos imediatamente que só pode ser um signo, e só buscamos penetrar-lhe o sentido. Mas acontecerá freqüentemente que considerando uma ação hesitaremos em dizer se é uma verdadeira ação ou somente um gesto. Quando um homem quer exprimir a idéia de cólera poder-se-á crer algumas vezes que ele está irritado, e, se ele está irritado, não acontecerá algumas vezes também que se imaginará que ele quer representar a cólera? Uma segunda razão que deve deixar a linguagem da ação bastante sujeita a equívocos é que para conferir-lhe este caráter de analogia que, somente, torna seus signos infalíveis é necessário ordinariamente desenvolver um aparato de movimento que é incompatível com qualquer outra ocupação. Ora, como acontecerá freqüentemente que os homens necessitarão comunicar-se nos momentos de trabalho, como alguma circunstância particular poderá não deixá-los inteiramente livres em seus movimentos, as analogias então se tornarão imperfeitas e ambíguas. Como um doente poderia empregar a linguagem da ação para conversar com os que o rodeiam?

Enfim, a linguagem da ação só nos fornece auxílio muito limitado e muito insuficiente para a meditação solitária. Com efeito, quando nossas meditações apenas se desenvolvem sobre idéias ao mesmo tempo sensíveis e simples, não necessitamos, para pensar, a assistência de signos artificiais; pois todas as idéias sensíveis, uma vez que se podem servir reciprocamente de signos naturais, nos

conduzirão umas às outras. Mas, se devemos introduzir em nossas meditações alguma idéia abstrata ou alguma idéia complexa de segunda ordem (e qual é a meditação útil que não supõe um grande número de idéias desta espécie?), seremos constrangidos então a recorrer à intervenção de signos artificiais, sem os quais semelhantes idéias não podem ser conhecidas. Algumas vezes, produziremos estes próprios signos para melhor manter nossa atenção, como acontece quando escrevemos ou quando falamos sozinhos. Algumas vezes contentar-nos-emos com evocar estes signos na memória; e cada um pode observar com efeito que, quando pensa, repete tacitamente certas palavras que servem de ponto de apoio para o seu pensamento. Ora, nessas duas ocasiões, encontramos na linguagem da ação uma sensível desvantagem. Se se trata de imaginar os signos, haverá aí dois inconvenientes: primeiramente, os signos da linguagem da ação, sendo originariamente muito compostos, torna-se muito mais difícil para a imaginação representá-los com exatidão. Em seguida, há no comportamento de nossos órgãos esta notável lei segundo a qual não podemos de maneira alguma imaginar a idéia que pertence a um sentido quando ele próprio está afetado por uma sensação atual; é difícil representar certos sons quando outros sons reais afetam vivamente nosso ouvido; e daí deriva também o fato de que baixamos os olhos quando procuramos retratar algumas lembranças. Mas o ouvido não se encontra habitualmente ocupado com sons; ele goza o mais freqüentemente de um repouso que nos permite imaginar as palavras com a conveniente liberdade. O olho, ao contrário, está sem cessar impressionado pela presença de algum objeto, a menos que nós o fechemos voluntariamente, ou que estejamos envolvidos pelas mais densas trevas. É pois muito raro que possamos imaginar com facilidade idéias de forma e de movimento, a menos que exerçamos sobre nossos sentidos um domínio absoluto e que, colocados no centro de numerosas perspectivas não prestemos entretanto a menor atenção a nenhuma delas. Porque se queremos reproduzir exteriormente os signos de nossas idéias para dar a nosso espírito um ponto de apoio mais sólido, como acontece em todas as meditações muito sérias, a linguagem da ação nos apresentará ainda inconvenientes. Pois podemos ouvir todas as palavras que pronunciamos e ver todos os caracteres que nossa pena traçou; mas quando representamos a pantomima não podemos perceber todos os sinais que executamos, a menos que estejamos colocados diante de um espelho.

Não duvido absolutamente de que, se a reflexão dos surdos-mudos de nascença é habitualmente bem menos desenvolvida que aquela dos outros indivíduos da mesma idade, isto se deve atribuir em parte ao fato de que eles não possuem outros signos que não os da linguagem da ação, e assim todas as vezes que eles se encontram sós seu pensamento pode se deter unicamente nas idéias sensíveis. [13]

[13] Na 4ª seção desta obra consagrarei um capítulo ao estudo das causas desta inferioridade que notamos nas faculdades intelectuais dos surdos-mudos de nascença, aos meios que empregamos para remediá-la e ao exame de como esses meios poderiam ser aplicados à educação habitual. Acreditei que seria melhor juntar, numa só perspectiva, todas as reflexões que essas interessantes experiências sugerem ao filósofo. (N. do A.)

Encontramo-nos pois sempre de volta a esta opinião, a de que a linguagem da ação é uma linguagem muito imperfeita, se a consideramos apenas como uma linguagem filosófica.

Condillac, pois, deu-nos acerca da linguagem da ação apenas uma idéia muito insuficiente quando se limitou a nos mostrar como a linguagem da ação decompõe o pensamento. Ele deveria ter acrescentado que esta decomposição nunca é perfeita, seja porque a linguagem da ação engloba signos naturais que não analisa de forma alguma, seja porque ela engloba signos figurados que não analisa exatamente, seja enfim porque os signos análogos que ela contém apenas começam a análise e não a acabam jamais. Seria preciso acrescentar que a esta decomposição do pensamento, sem dúvida favorável ao progresso do espírito filosófico, juntam-se na linguagem da ação outros efeitos que contrariam este progresso, que retardam a atenção ou que dão à imaginação uma energia demasiadamente grande.

SEÇÃO III

DO APERFEIÇOAMENTO DOS CONHECIMENTOS DE FATO E DOS AUXÍLIOS QUE PODERIAM RECEBER DO APERFEIÇOAMENTO DOS SIGNOS.

III. 1 Dos conhecimentos hipotéticos — Influência dos preconceitos sobre estes conhecimentos, e dos signos sobre os preconceitos.

Chamei *conhecimentos hipotéticos* aqueles que têm por objeto os fatos colocados fora do alcance atual de nossos sentidos, os fatos que não vemos, mas em que cremos; esses conhecimentos não resultam somente, como os precedentes, do testemunho da observação; mas exigem certas *suposições* do espírito associadas às lições da experiência.

O aperfeiçoamento de nossos conhecimentos se compõe de duas condições essenciais: a correção dos erros, a aquisição de verdades novas. É necessário corrigir os julgamentos mal feitos. É necessário multiplicar as instruções úteis.

A ordem natural das coisas exige que a filosofia se ocupe primeiramente da correção de nossos erros. Pois importa tornar nossos conhecimentos mais certos, antes de procurar estendê-los mais; é necessário lembrar aos homens os caminhos em que se perdem, antes de querer conduzi-los pela verdadeira rota.

Nossos erros se distribuem por si mesmos em duas classes muito distintas.

Há em nós, se assim se pode dizer, o homem da razão e o homem da natureza.

O homem da natureza se deixa levar em seus julgamentos pelo cego e mecânico impulso de seu instinto; ele julga, mas sem se dar conta de seus motivos. Suas afirmações são simples e absolutas, e seus erros não são desculpados, ao menos, por nenhuma forma de lógica.

O homem da razão duvida e examina, admite regras e métodos; mas freqüentemente faz deles um mau uso. Forma princípios, mas com freqüência deduz mal. Ele tende para a verdade, mas se perde ao procurá-la.

A primeira espécie de erros pertence mais ao vulgo, e a segunda aos filósofos.

A primeira é um obstáculo às luzes, a segunda não é mais do que o abuso das luzes.

A primeira é uma escravidão do espírito, a segunda apenas um erro que ele comete ao empregar as suas forças.

A primeira espécie de erros recebe o nome de *preconceitos;* pois, ao cometê-los, o espírito *julga antes* de ter conhecido, antes mesmo de ter procurado conhecer. Ele conclui sem premissas, ele antecipa a ordem essencial das idéias.

Só esta definição já nos mostra como é estreita a aliança que os preconceitos estabeleceram com a ignorância.

Procurarei, neste capítulo, dar a conhecer a natureza e o caráter desses preconceitos, fazer a estimativa da extensão de sua influência, indicar suas causas e seus remédios; enfim, fazer sentir a ligação que eles podem ter com os signos que usamos.

Todos os nossos preconceitos me parecem remeter-se a duas fontes principais: o império dos hábitos, a vivacidade da imaginação.

O hábito nos faz associar tão estreitamente em nosso espírito as imagens dos fatos que se nos apresentaram freqüentemente de maneira simultânea, que não podemos mais perceber um deles sem supor ao mesmo tempo os outros, como uma conseqüência inevitável do primeiro, embora não sejam eles próprios percebidos por nossos sentidos.

O hábito nos faz confundir as ligações de nossas idéias com as leis da natureza.

A imaginação, ao nos representar as imagens de certos fatos, lhes dá algumas vezes tanta força que elas subjugam nossa razão, que elas exigem nosso assentimento e que as assimilamos, de alguma maneira, às próprias sensações.

A imaginação nos faz tomar ilusões por realidades.

Explicamos, na primeira parte, o mecanismo dessas duas espécies de julgamentos; uns referem-se aos hábitos, os outros à imaginação.

Essas duas espécies de preconceitos reúnem-se às vezes para nos levar aos mesmos erros; e então elas se dão mutuamente uma força nova. Habitualmente elas agem em direções diferentes e então cada uma produz os erros que lhe são próprios. Com freqüência elas agem em direções absolutamente opostas e então tendem a nos levar a erros contrários.

Com efeito, a imaginação cria e o hábito conserva.

A primeira se vale de todas as impressões do momento e o segundo de todas as impressões passadas.

Este nos torna escravos de nossas lembranças, aquela, de nossas esperanças.

A menor volta sobre nós próprios, a mínima observação da sociedade são suficientes para nos fornecer numerosos e tristes exemplos dessas duas espécies de preconceitos, da diversidade ou da oposição de seus efeitos.

Um homem expôs-se durante longo tempo aos caprichos da fortuna e às injustiças de seus semelhantes. Desencorajado, não mais crê na felicidade, nem na virtude; ele vê no futuro apenas o passado. Aqui se manifesta o império do hábito.

Um homem passa diante de uma casa lotérica. Se ele compra um bilhete, este pode ser sorteado e trazer-lhe um considerável benefício. A imagem da riqueza se oferece ao seu espírito, absorve logo todos os seus pensamentos, mergulha-o num devaneio profundo. Ele já distribui o uso de sua nova fortuna; crê-se livre de todas as suas fadigas, possuindo todos os prazeres. Aqui se desenvolve de uma maneira sensível o poder da imaginação.

Uma revolução acontece: quantas perspectivas se descortinam! Quantas lembranças são evocadas! Os espíritos se exaltam e logo se dividem. Aqueles que se acham mais acessíveis à influência da imaginação, seduzidos pelos encantos da novidade, não percebem de modo algum os perigos. Aqueles que dependem mais do hábito não podem se submeter às novas instituições; não percebem de modo algum as vantagens. Assim se formam as opiniões extremas.

Essas duas espécies de preconceitos, não seguindo absolutamente as mesmas leis, não se desenvolvendo de maneira alguma nas mesmas circunstâncias, não produzindo os mesmos efeitos, exigem, cada uma, uma análise particular.

I. Preconceitos do hábito.

Uma lei simples explica ao filósofo toda a história desses preconceitos e lhe fornece o meio de determinar seus efeitos com uma exatidão quase rigorosa.

Para definir antecipadamente os preconceitos do hábito aos quais um homem deve estar submetido, é suficiente saber por quais circunstâncias passou este homem, e quais são, dentre elas, aquelas às quais ele dispensou maior atenção.

Ora, há, primeiramente, uma primeira ordem de circunstâncias que devem ser comuns a todos os indivíduos da espécie humana, pois elas pertencem às leis gerais de sua natureza, e que devem também fixar a atenção de cada um deles, já que possuem uma relação constante e imediata com suas primeiras necessidades.

Daí devem resultar certos preconceitos universais que se reproduzem igualmente em todos os homens. Tais são, por exemplo, algumas ilusões dos sentidos. Tal é o preconceito que nos faz relacionar aos objetos exteriores as impressões que nos modificam, e das quais eles são apenas as ocasiões.

A sociedade universal do gênero humano se divide em um grande número de sociedades particulares, subordinadas umas às outras, cujos membros estão unidos por laços mais ou menos estreitos. Em virtude desses laços, deve haver aí um certo número de circunstâncias particulares a cada sociedade, mas comuns aos membros que as compõem. Cada século, cada região, cada lugar, cada instituição modifica a existência dos homens e apresenta à sua atenção perspectivas que lhe são próprias.

Daí nascerão muitos preconceitos gerais, mais ou menos estendidos, que variarão com o tempo, os lugares, as instituições. Cada época terá seus preconceitos, que se manifestarão e desaparecerão com ela. Haverá preconceitos nacionais que influenciarão os costumes e deles receberão também uma influência recíproca. Encontraremos preconceitos particulares em cada país, em cada casta, em cada reunião, em cada família. Haverá preconceitos para o rico e para o pobre, para o fraco e para o forte. Haverá os preconceitos do povo e os dos sábios. Cada um deles será determinado pela comunidade dos hábitos.

Enfim, existem circunstâncias que são inteiramente particulares a um indivíduo e delas se compõe uma última ordem de preconceitos absolutamente individuais.

Assim, os homens poderiam de alguma forma ser classificados pelos seus erros, assim como pelas suas formas sensíveis.

Dessa maneira, poderíamos traçar num mapa-múndi o domínio assinalado a cada preconceito pelas leis da natureza.

A atenção de nosso espírito é determinada pela relação que os objetos mantêm com as nossas necessidades e pela impressão que eles fazem em nossos sentidos. Ora, esta impressão depende muito da disposição em que estamos, e esta disposição não é a mesma em todos. Nossos interesses são ordinariamente opostos. Tendo em vista que nossos hábitos são modificados pela atenção que prestamos às circunstâncias em que estamos colocados, a diversidade de motivos que regulam esta atenção deverá produzir um certo número de exceções aos preconceitos gerais, e multiplicar as variedades dos preconceitos individuais.

Não é ainda o momento de aplicar estes princípios e de procurar mostrar os efeitos que o hábito deve ter produzido em cada classe de nossos conhecimentos. Limito-me aqui a fazer duas observações que nos farão compreender antecipadamente qual deve ser a extensão desses efeitos. Primeira: é ao hábito que se deve relacionar quase todos os preconceitos da educação; segunda: é também pelo hábito que se deve explicar, em grande parte, o singular poder que a imitação tem sobre os homens.

A educação é o conjunto de nossos primeiros hábitos; ora, os hábitos que são cronologicamente os primeiros devem ser os mais duráveis, pois são os mais entranhados, e esta é a razão por que eles parecem se reavivar com uma força na época da velhice.

A imitação é a continuação de um grande hábito geral que contraímos: o de atribuir aos outros homens motivos suficientes para suas ações, e crer que o que é útil e bom para eles deve também sê-los para nós.

Muita gente chama de sua *experiência* o que é apenas a reunião de seus hábitos. É que o hábito tende a nos fazer repetir sempre o que já fizemos.

Os signos desempenham um papel demasiadamente essencial nos hábitos de nossas idéias para que fiquem estranhos aos hábitos de nossos julgamentos.

Primeiramente, para que, por ocasião de um fato, sejamos conduzidos a supor um segundo fato que teria acompanhado o primeiro em outras circunstâncias, é preciso que as idéias desses dois fatos se tenham associado no espírito, e que uma sirva de signo natural à outra.

Nossos signos naturais nos representam, pois, ordinariamente, julgamentos de hábito.

Os signos instituídos nos dão também, às vezes, ocasião de formar certos julgamentos de hábito.

Quando, para formar uma idéia *arquétipa* qualquer, reunimos várias circunstâncias por meio de um signo convencional, a ligação destas circunstâncias pode tornar-se bastante forte em nosso espírito para dar lugar a uma associação de julgamentos. É suficiente, para isto, que nos tenhamos ocupado com freqüência desta idéia arquétipa e que nos tenhamos acostumado a considerá-la apenas como um todo indivisível. Isto é o que acontece freqüentemente aos

jovens que se iniciam no mundo: eles trazem certos modelos de caracteres que formaram pela meditação ou pela leitura, e que aplicam de uma maneira absoluta e, por isso mesmo, sempre defeituosa, aos primeiros indivíduos que vêm a considerar, e que lhes apresentam algumas das condições prescritas.

Freqüentemente também é suficiente que duas ou várias palavras tenham com uma certa constância impressionado nosso ouvido de maneira simultânea, para que os fatos expressos por essas palavras se tenham também associado entre si na ordem de nossos julgamentos. É isto que se passa quando instruímos as crianças; não lhes ocorre nunca exigir provas do que lhes propomos, e a maior parte do tempo seus mestres não lhes permitiriam de modo algum questões tão impertinentes, se elas as ousassem formular. Tudo o que pretendem com esta instrução se limita a repetir sempre as mesmas coisas, a fim de que a freqüente associação de palavras determine certos hábitos do espírito que tomaremos por conhecimentos. Quantas máximas não se estabelecem e se mantêm em evidência no mundo, sem outro apoio que sua constante repetição tornada o fundamento de um hábito geral? Por que os ruídos mais absurdos assumem, à força de serem reproduzidos, uma espécie de consistência capaz de perturbar os espíritos mais sábios? Por que as opiniões de cada um de nós recebem inevitavelmente o verniz da sociedade em que vivemos? É que as palavras que ouvimos mais habitualmente determinam as ligações de nossas idéias, estas determinam, a longo prazo, as associações de nossos julgamentos. A credulidade é apenas, com freqüência, uma disposição para os hábitos ocasionados pela fala e, se assim podemos dizer, uma certa subordinação dos hábitos do espírito aos hábitos do ouvido.

Um dos hábitos mais patentes em seus efeitos e dos mais fáceis de explicar por seus princípios é o que nos faz, de alguma forma, identificar aos nomes as idéias das coisas que eles exprimem; de tal forma que esses nomes pareceriam desfrutar de uma virtude própria e natural para representar as coisas, e que mesmo freqüentemente pareceriam inseparáveis da realidade dessas coisas.

Daí resultaram não somente grandes preconceitos sobre a origem, a natureza e os efeitos da linguagem,[14] mas também uma grande quantidade de erros nas ciências, onde as palavras foram freqüentemente dadas — e recebidas

[14] Um dos recursos mais poderosos da magia consistiu em se apoderar desse respeito supersticioso que os homens têm pelas palavras.

Ismen, che al suon de' mormoranti carmi,
Fin nella reggia sua pluto spaventa. TASSO

Todas as nações tiveram certas palavras terríveis às quais elas atribuíam o poder de causar os maiores males àqueles contra quem fossem lançadas. A história das diversas superstições nos mostra sempre palavras misteriosas e todo-poderosas, que os iniciados se transmitiam sob o segredo mais profundo; mesmo atualmente ainda vemos homens, elevados acima do vulgo por suas luzes, considerar a linguagem como um conjunto de leis eternas e ligadas à natureza das coisas. O abade de l'Épée foi obrigado a sustentar com todas as forças da lógica, contra os argumentos de Pereyra e contra o preconceito universal, que os *sons* não são os signos essenciais das idéias e os instrumentos *necessários* do espírito. (Ver a primeira edição de sua pequena obra sobre a instrução dos surdos-mudos.) (N. do A.)

— por idéias, onde os equívocos se tornaram irremediáveis devido à confiança que se tinha na virtude da língua, onde as identidades gramaticais não se converteram em necessidades metafísicas. Daí resultaram ainda muitos erros bem mais funestos no seio das sociedades. Um nome ilustre quase sempre faz desculpar muitos crimes relativamente àquele que o possui, assim como um nome ao qual estejam ligadas idéias de infâmia desonra aqueles aos quais foi transmitido. Viram-se homens comandarem, em nome da moral, o assassínio, a destruição e todas as crueldades. Viu-se, em nome da liberdade, estabelecer-se o mais absoluto despotismo; em nome da igualdade ordenarem-se as mais iníquas proscrições; e encontraram-se sempre espíritos bastante dóceis para que os hábitos ligados às palavras vencessem neles a evidência dos fatos e o testemunho dos sentidos.

Se os signos dão aos hábitos do espírito uma nova força e uma nova extensão, os hábitos dão, por sua vez, aos signos uma energia, uma eficácia que eles jamais teriam obtido apenas pelo despertar das idéias. Os signos tornaram-se para eles instrumentos de crença.

Quando abusamos muito de certas palavras e este abuso vem a ser notado e sentido, produz-se um efeito totalmente contrário. Essas palavras caem num absoluto descrédito; não possuem mais nem mesmo a força de representar as idéias verdadeiras que lhes pertencem. Com freqüência mesmo, quando o abuso teve conseqüências funestas para o bem-estar dos homens, há espíritos que adquirem por essas expressões assim desnaturadas uma tal antipatia, que elas bastam para lhes inspirar uma injusta prevenção contra aqueles que delas se servem, e contra as coisas boas e respeitáveis a que elas estavam ligadas originalmente. Nos séculos corrompidos todas as expressões que pertencem à moral e ao sentimento experimentam uma extrema profanação; então parecem perder seu valor mesmo na boca das pessoas de bem, e é um grande mal para a virtude não haver uma língua que lhe pertença. Observamos ainda aqui um efeito do hábito determinado pelos liames vinculados aos signos.

Os julgamentos do hábito associados à fala são um dos meios mais poderosos, e ao mesmo tempo mais secretos, para garantir os triunfos da eloqüência.

Podem-se opor muitas espécies de remédios aos preconceitos do hábito.

O primeiro está nas lições da experiência. Este meio é o que age, dentre todos, de maneira mais violenta e mais espontânea. Quando o evento contraria a expectativa na qual o preconceito nos colocara, ele nos adverte da maneira mais evidente sobre a infidelidade do guia no qual confiávamos, e força-nos a voltar sobre nós mesmos com uma severidade inteiramente nova. Foi preciso a experiência de Cheselden com os cegos de nascença para destruir o preconceito que atribuía ao olho o poder de avaliar as distâncias. Dificilmente resistimos a semelhante luz; mas nem sempre ela pode vir em nosso auxílio e, freqüentemente, quando ela se mostra, já é muito tarde; é pelas frustrações a que nos expomos que reconhecemos nosso erro.

O segundo meio consiste numa severa inspeção das próprias opiniões e dos motivos que as fundamentam. Como os julgamentos do hábito subsistem por si mesmos no espírito e são desprovidos de formas lógicas, eles não responderão de modo algum a esta exigência da razão e este é um dos sinais mais certos pelos quais podemos reconhecê-los. Tudo aquilo que não suporta absolutamente a crítica do espírito é um preconceito. Tudo aquilo que não se presta de modo algum à análise é um hábito.

Mas esta grande reforma não poderia ser executada de maneira incompleta. Todas as opiniões estão ligadas em nosso espírito, e o preconceito que se vincula a uma delas pode viciar os julgamentos de que se compõem muitas outras, embora, aliás, deduzidas de maneira bastante exata. É preciso, pois, dar-se conta de maneira exata do sistema inteiro de seus conhecimentos, e sobretudo percorrê-lo segundo a ordem de geração que existe entre eles. Pois é este o único meio de ver se eles se apóiam reciprocamente, e se esta imensa cadeia possui falha em algum ponto.

O último meio é mais lento e mais afastado do sensível, mas não menos necessário, e talvez mais seguro. Consiste no desenvolvimento de nossas faculdades de reflexão e de análise. Pois não basta dizer aos homens, como o fazem com muita freqüência os filósofos, *refleti, analisai* — é preciso ainda torná-los capazes de empreender esta tarefa e de levá-la a cabo com êxito. É sobretudo fazendo-os contrair bons hábitos que lograremos prevenir e destruir os hábitos viciosos.

Estas reflexões nos mostram qual o auxílio que podemos tirar da linguagem para a reforma de nossos hábitos.

Primeiramente, as comunicações estabelecidas entre os homens por meio da linguagem ocasionam uma espécie de choque entre hábitos contrários, ou, ao menos, entre os hábitos de uns e a razão de outros. As contradições que daí resultam tornam-se outras tantas experiências próprias para nos esclarecer acerca do vício de nossos julgamentos. Os preconceitos do hábito assumem sempre a nossos olhos as formas da evidência, tanto porque lhes faltam motivos que os justificam, quanto pela força e energia com as quais comandam o espírito. Mas a evidência deve agir igualmente sobre o espírito de todos os homens. A contradição é, pois, para o sábio, uma advertência salutar que o ensina a desconfiar dessa evidência enganadora; ele sente a necessidade de examinar, e o exame é a sentença de morte do preconceito. Eis aí por que os preconceitos da educação se dissipam ordinariamente no relacionamento dos homens, e os preconceitos nacionais, nas viagens.

A linguagem nos fornece ao mesmo tempo a ocasião e os meios para dispor de nosso pensamento, para decompô-lo, recompô-lo, transformá-lo de mil maneiras. Ora, a liberdade do espírito é o grande remédio para os hábitos. Nessas diversas transmutações, o pensamento inevitavelmente perde as formas primeiras que havia recebido da experiência, e que o hábito tornara necessárias. As idéias se desembaraçam, se movem, se aproximam do tom da analogia.

As combinações do espírito previnem as impressões externas; a razão as analisa no instante em que elas nos modificam. A vigilância da razão é excitada pela necessidade de nos darmos conta do que experimentamos para transmiti-lo aos outros. O homem que possuísse um diário minucioso em que fosse consignada a história de seus próprios pensamentos preveniria, desde sua origem, quase todos os preconceitos do hábito.

Uma língua metódica e fundada na analogia seria para nós como um monumento sensível que nos retraçaria a geração de nossas idéias. Vemos pois que magníficas defesas semelhante língua oporia aos preconceitos de que falamos. Ela prepararia todas as análises; ela auxiliaria maravilhosamente este trabalho de revisão que cada um de nós deve executar relativamente às noções adquiridas; ela nos traçaria a ordem que deveríamos seguir em sua execução. Cada signo traria consigo um raciocínio. As bizarras associações do julgamento seriam desmentidas pelas próprias fórmulas que serviriam para exprimi-las.

Explicarei no fim desta seção a influência que os signos poderiam ter sobre o desenvolvimento de nossas faculdades.

Os preconceitos do hábito não se estabelecem todos com igual facilidade, nem subsistem com a mesma perseverança em todos os indivíduos, nem no mesmo indivíduo em todas as circunstâncias.

A força dos hábitos depende da repetição mais ou menos freqüente das circunstâncias que os ocasionaram. Existem hábitos por tal forma arraigados que resistem a todos os esforços da razão. O filósofo mais esclarecido cede, como o vulgo, à tendência que nos faz avaliar as distâncias e as formas a partir das impressões da vista.

A força dos hábitos depende também de certas disposições orgânicas. Os hábitos do espírito estão submetidos àqueles de nossos órgãos. Há homens dispostos a contrair mais rapidamente, outros a conservar por mais longo tempo, as impressões do hábito. O velho a isto está submetido mais exclusivamente do que o jovem. Uma vida sedentária muito acrescenta ao poder dos hábitos.

A razão, esclarecendo-nos sobre nossos preconceitos, não anula de modo algum, sempre, esta espécie de domínio mecânico que eles exercem sobre nosso espírito. Raramente destruímos um hábito confirmado; mas fazemos com que não mais influa de maneira alguma sobre a conduta. O filósofo e o vulgo ressentem-se freqüentemente das mesmas impressões; mas um se deixa levar por elas sem desconfiança, o outro as condena e as reprime.

Se os hábitos acarretam os mais funestos efeitos, quando antecedem o trabalho da razão, possuem entretanto uma utilidade muito grande quando o sucedem, embora não façam mais do que se apropriar de uma boa análise. Então eles são apenas, se assim me posso exprimir, os ministros da filosofia, e os executores de seus decretos. Conservam na memória as verdades obtidas; ajudam-nos a reencontrá-las com mais segurança, a aplicá-las com mais rapidez. Se quando quero andar, por exemplo, não confiasse nos hábitos de meu olho para avaliar as distâncias e a situação dos objetos, se fosse necessário

pensar cada passo antes de dá-lo, poderia eu gozar o prazer de passear? Poderia fazer uma longa caminhada? Se a ligação dos conhecimentos adquiridos não se tivesse tornado, para o sábio, uma espécie de hábito, como poderia ele dar-se conta deles a cada instante, segundo a necessidade? Como poderia usar verdades que resultam de uma longa demonstração, e tratá-las como princípios? O filósofo, sob este aspecto, é semelhante ao músico que despende primeiramente toda a atenção de que é capaz para se conformar, ao tocar, às regras de harmonia que lhe são traçadas, mas que se abandona em seguida aos hábitos que contraiu, e que tira do próprio hábito a elegância e a rapidez pelas quais sua execução encanta nossos ouvidos.

Não destruamos pois, de modo algum, os hábitos, mas esforcemo-nos por somente formar os bons.

II. **Preconceitos da imaginação**

Compreendo sob o título de *preconceitos da imaginação* todos os que resultam da demasiada vivacidade de impressão com que os objetos nos afetam.

É suficiente reconhecer cuidadosamente quais são as ocasiões que determinam a extrema vivacidade destas impressões, para que se explique todo o sistema desta segunda espécie de preconceitos.

Algumas vezes essas causas nos são estranhas; elas têm seu princípio na natureza mesma dos objetos que nos afetam ou, ao menos, na natureza das imagens sob as quais os representamos. Outras vezes essas causas nos são pessoais; elas têm seu princípio na disposição em que nos encontramos com respeito às impressões que chegam até nós.

Tratando primeiramente das causas exteriores, creio poder referir a causa da impressão muito viva com que os objetos afetam às vezes nossa imaginação a cinco principais circunstâncias.

A primeira é a extensão das perspectivas que nos são oferecidas. A impressão total é então como que a soma de todas as impressões simples que nos chegam. Daí a disposição, que todos os homens possuem, para se deixar ofuscar pelo brilho do sucesso, das riquezas, das honras, da glória e do poder.

A segunda é a unidade de efeito na qual todas essas múltiplas impressões vêm se reunir. Quanto mais harmonia reina entre elas, mais elas se acham estreitamente associadas, e melhor se concentra, então, sua ação. O impulso comunicado ao espírito é calculado, se assim se pode dizer, como o dos corpos, através da multiplicação das massas pelas velocidades. Ora, a unidade do conjunto não é mais do que a rapidez da concepção. Daí deriva, por exemplo, o atrativo dos sistemas das hipóteses e de todas as soluções simples e absolutas.

A terceira circunstância é o caráter vago e indefinido que acompanha por vezes as impressões. A imaginação teme os limites: ela é como todos os sedutores que se aprazem na obscuridade. Daí o crédito que certas doutrinas

recebem pelo próprio segredo com o qual são comunicadas. Daí este estilo misterioso que engendrou tantas superstições.

A quarta circunstância é a surpresa que certas impressões nos causam. Isto nos explica os atrativos que a novidade apresenta para a maior parte dos espíritos. Daí, entre os filósofos, o amor do paradoxo, entre o vulgo, a credulidade em relação aos fatos extraordinários e, entre todos os homens, a inclinação pelas opiniões extremas.

Enfim, a última circunstância é a intensidade própria às impressões elementares que um objeto tende a excitar. Uma idéia abstrata deve produzir um menor efeito do que uma idéia sensível. Todas as sensações não têm um grau de energia igual. Eis por que os exemplos têm sempre mais força do que as máximas.

Se agora consideramos as causas pessoais do indivíduo, a influência das disposições em que nos encontramos sobre a vivacidade das impressões que nos afetam se explicará por duas leis gerais de nossa natureza.

A primeira é que uma impressão é tanto mais viva quanto nossa atenção — menos distraída e mais livre — pode se dirigir mais exclusivamente a ela. Eis por que certas ilusões, que têm lugar durante a noite, jamais se reproduzem durante o dia. Eis também por que certos preconceitos que se apoderam dos solitários não logram sucesso algum no mundo. Eis por que a própria meditação possui por vezes seus abusos.

A segunda lei é que a vivacidade de uma impressão cresce sempre em razão do interesse que ela nos inspira. Com efeito, o interesse excita e dirige nossa atenção; a atenção, reagindo sobre as imagens, dá-lhes uma força nova. Os efeitos desta lei serão tão numerosos e tão variados quanto as formas sob as quais nosso interesse se disfarça. Quantos comentários se oferecem aqui ao nosso pensamento! Aqui se explica a influência dos costumes sobre as idéias. Aqui se demonstra uma das causas mais fecundas e mais funestas de nossos erros, quero dizer, nossas paixões. Uma paixão poderia se definir assim: toda a vivacidade da imaginação, associada a toda intensidade do desejo, dirigidos para um objeto comum. Aqui percebemos a razão pela qual a esperança nos torna persunçosos e o medo nos desencoraja. Aqui descobrimos o princípio de que derivam todas as ilusões do amor-próprio.

Devido ao fato de que as impressões pelas quais os objetos nos afetam somente se sustentam na imaginação graças ao auxílio dos signos, concebe-se que os signos devam exercer uma grande influência sobre os preconceitos que têm na imaginação a sua fonte.

Um primeiro efeito dos signos é o de reunir impressões muito diversas e muito numerosas numa ação muito simples. Assim se reúnem duas das circunstâncias mais apropriadas para excitar a vivacidade da imaginação. Quantas impressões todo-poderosas não resultaram do poder que tivemos de representar através de signos simples todas as grandes perspectivas dos interesses da sociedade, dos julgamentos dos homens, do conjunto das coisas, todas as

idéias do eterno, do imenso, do infinito! Observemos todos os oradores que procuram obter êxito entre os homens, e que sentem necessidade de suplementar a fraqueza de suas razões com o poder de sua eloqüência! Que seria deles se estivessem privados dessas expressões abreviadas que, evocando por uma rapidez quase mágica as perspectivas mais extensas, causam na alma uma comoção que a razão não sabe mais dominar? Que seria deles se não pudessem criar certas máximas sucintas nas quais resumem toda a substância de seus discursos, e que lançam como um dardo no espírito de seus ouvintes?

Um segundo efeito dos signos consiste em transformar as noções abstratas em impressões sensíveis, e isto se opera de duas maneiras. Algumas vezes personificamos idéias morais e intelectuais, como nas alegorias; outras vezes reduzimos as idéias gerais a fatos abstratos, como nos exemplos; algumas vezes vinculamos um feixe de idéias mistas a certos objetos colocados perto de nós, como nos emblemas e nos signos; outras vezes transportamos a idéia da causa para a de seu efeito, a do todo em uma de suas partes, a de uma coisa nas suas circunstâncias, como nas metáforas. Mas, seja qual for o meio que adotemos, adquirimos por ele um grande domínio sobre os espíritos aos quais nos dirigimos. Os poetas não têm necessidade de seduzir por um instante nossa razão, e não é através da ilusão que eles nos conduzem ao prazer? Todos os instrumentos dos oradores populares não se reduzem a descrições? A autoridade inspira mais respeito aos homens pelo aparato que a rodeia do que pelas forças reais de que dispõe. Todas as seitas que se constituem preocupam-se muito com adotar certas formas exteriores que lhes sejam particulares; pois seus fundadores sabem muito bem que nos atemos com freqüência mais a estas formas do que ao fundo das coisas. Um homem que não respeite a idéia de dever por ela mesma, freqüentemente respeita a aparência de que ela se reveste. Todos os que procuram estimular grandes revoluções no seio da sociedade, se munem de algumas divisas com as quais possam impressionar o ouvido da multidão, e procuram criar alguns sinais que possam permanecer sob seus olhos. Os preconceitos da idolatria resultaram, em parte, do abuso dos signos, e nos dão uma larga idéia de seu poder. As estátuas, as imagens, os símbolos de toda espécie destinaram-se na origem a representar as idéias morais e religiosas; mas logo se apoderaram de todos os sentimentos de que essas idéias eram o princípio: tornaram-se o objeto imediato do culto dos homens; houve dias e lugares consagrados ou proscritos na lembrança dos povos. A religião passou a consistir somente em observâncias, em cerimônias, tanto a imaginação necessita repousar em circunstâncias simples, em formas exteriores, e tudo referir às impressões dos sentidos!

Se os signos são caros e sagrados para as paixões é porque são um dos meios mais necessários para a existência delas, é porque são de alguma forma o elo que une as necessidades da alma às concepções do pensamento. Todos os sentimentos que vivem apenas de ilusões necessitam signos que emprestem uma espécie de realidade às vagas imagens do entendimento. Todas as paixões

apresentam uma espécie de idolatria. A vaidade e a ambição possuem seus signos: são as honras, os privilégios, os títulos, as marcas distintivas e a pompa do luxo. A paixão da fortuna tem seu signo, é o ouro, que representa ao mesmo tempo, sob uma idéia simples, todas as variedades do gozo e do poder. A fama não é mais que o signo da glória, e a glória por sua vez não é mais do que o signo da verdadeira grandeza. Entretanto, esses signos são os únicos em que se apóia a imaginação; é em sua presença que ela se exalta; ela lhes sacrifica com freqüência a própria realidade das coisas. O amor possui signos que lhe são necessários: um retrato, um nome, um presente servem para lembrar continuamente, para reunir numa forma simples todas as idéias que se relacionam ao objeto amado. Os signos despertam, excitam, sustentam o entusiasmo, como o mostram esses prodígios de valor que se operam num campo de batalha à vista de um chefe, sob um estandarte; como o mostram também todos os relatos dos tempos de cavalaria em que nos deparamos constantemente com *divisas*, *escudos* e mil emblemas aos quais se vinculavam sempre todas as idéias romanescas. Observemos todas as explosões do fanatismo, nós as veremos sempre precedidas, dirigidas pela aparição de alguns signos extraordinários. Digamos melhor: se existe uma característica certa pela qual o fanatismo pode ser reconhecido, esta é a necessidade que ele tem de converter seus signos em verdadeiros dogmas, e fazer deles uma espécie de potência à qual todos os homens rendem culto.

Aqui se apresenta em toda a sua clareza uma verdade que já anunciamos algures; é que se a filosofia exige que todos os termos que usamos sejam definidos cuidadosamente, que as suas acepções sejam determinadas e circunscritas com exatidão, a imaginação tem necessidades totalmente contrárias; ela deseja expressões vagas e incertas, ela se apraz com o abuso da linguagem. Não há, em geral, nada de menos determinado, de menos preciso do que essas idéias todo-poderosas com as quais se entusiasmam os homens. A felicidade, à qual se relacionam todas as ilusões da vida; a honra, que leva a tão grandes ações, obtiveram jamais definições exatas? Se a luz da análise iluminasse de perto essas idéias, e nos fizesse perceber seus elementos e seus limites, elas perderiam logo tudo o que possuem de mágico. O atrativo das revoluções vem em grande parte deste caráter indefinido que nos apresentam todas as situações por que ainda não passamos. Os desejos impetuosos, a esperança presunçosa se alimentam de imagens confusas; todas as perspectivas do futuro seduzem em grande parte pela obscuridade que as recobre. A língua dos poetas se compõe apenas de palavras desviadas de suas acepções próprias e verdadeiras. A precisão da linguagem prejudica muito os efeitos do estilo, porque estes, como os da pintura, começam sempre por um instante de ilusão e por uma surpresa feita à razão.

Os signos são os instrumentos da atenção; e esta é ainda uma nova relação sob a qual eles podem auxiliar os efeitos da imaginação. Um charlatão preocupa-se sempre bastante com apresentar-se vestido de modo extraordinário,

com disfarçar-se o quanto possa, cobrir-se de plumas, de galões, etc.; através disto ele fixa a atenção da multidão e logo a cativa. Um adivinho, um feiticeiro se aproveitará das sombras da noite, se colocará num lugar em que nada possa distrair os tolos que o rodeiam; desenvolverá grandes preparativos, e os espíritos estarão antecipadamente dispostos a ver tudo o que ele quiser que vejam. Os oradores tiram dos signos um poderoso artifício para manejar, à vontade, as surpresas e os contrastes que eles julgam próprios para nos comover; pois eles sabem muito bem que o talento para nos comover é o grande meio de nos persuadir.

Os erros da imaginação são mais fáceis, sem dúvida, de prevenir antes de seu nascimento, do que de dissipá-los uma vez estabelecidos. Uma severa vigilância sobre nós próprios, uma justa desconfiança das impressões que nos afetam, são ordinariamente suficientes para nos pôr em guarda contra essas ilusões súbitas que subjugam nossa razão. Assim também, os sedutores cujo poder está fundado em semelhantes ilusões, nada negligenciam para afastar de nós toda espécie de suspeita e essa atenção refletida que lhes oporia um obstáculo intransponível. Eles exigem de nós uma confiança absoluta como uma preparação necessária. Os feiticeiros, que abusam da credulidade do povo, nunca deixam de subtrair aos olhares dos tolos todos os objetos que, chamando-os de volta à realidade das coisas e ao testemunho dos sentidos, os arrancariam desta espécie de sonho no qual eles querem mergulhá-los. A dúvida metódica, que é a primeira máxima de uma sábia filosofia, foi sempre o primeiro objeto das proscrições do fanatismo.

Os erros da imaginação têm de particular o fato de exigirem o concurso dos remédios da moral com os da filosofia. Essas impressões, cuja vivacidade nos exalta e nos cega, têm freqüentemente sua fonte ou sua ocasião nas emoções da alma. Por isto, é preciso fornecer leis à nossa sensibilidade antes de procurar doá-las a nosso espírito. A moderação dos desejos talvez nos garanta contra um maior número de ilusões do que o faria a lógica mais exata. A verdade serve de regra à sabedoria; mas a sabedoria, por sua vez, reconduz à verdade.

É verdade que freqüentemente também a vivacidade das impressões precede e determina a das necessidades, e que a paixão tem sua origem nos erros do espírito. Então, todos os esforços da filosofia devem tender a moderar o arrojo da imaginação, a encerrá-la dentro de justos limites. Dois meios podem ser empregados com êxito para isto. Um é o exercício da faculdade de reflexão que, fazendo com que nos apreendamos a nós próprios, forçando-nos a nos dar conta das impressões que nos modificam, nos arranca desta espécie de encanto pelo qual nos deixaríamos levar; o outro é a distração que, dividindo nossa atenção entre um grande número de pontos, enfraquece aquela que dispensaríamos ao objeto privilegiado, permite comparações que nos esclarecem e restabelece uma espécie de equilíbrio no entendimento. Isso nos explica um fato bastante notável: as pessoas mundanas se garantem com

freqüência, unicamente pelo seu gênero de vida, contra certos erros que seduzem os filósofos. É preciso, pois, incluir no número dos meios que servem de remédios aos erros de que falamos, todos aqueles que concorrem para dar mais liberdade à atenção do espírito ou para desenvolver melhor a faculdade de reflexão; todos aqueles que nos ensinam a melhor habitar em nós mesmos e a aí exercer um maior domínio.

Os preconceitos da imaginação dependem, bem mais ainda do que os do hábito, das disposições orgânicas, da idade, do clima, do temperamento, do regime de vida. Têm, em geral, mais influência na juventude do que na idade madura, mais sobre as mulheres do que sobre os homens, sobre os habitantes dos países quentes mais do que sobre os das regiões setentrionais. Há certos estados de doença nos quais eles exercem um grande e terrível domínio.

O auxílio que poderíamos retirar do uso dos signos para prevenir ou para corrigir os erros da imaginação se explica facilmente a partir das reflexões que acabamos de fazer. O exercício habitual que a linguagem nos dá ocasião de praticar tende igualmente, como mostramos com freqüência, a tornar a atenção mais livre e a reflexão mais ativa. Assim, a linguagem já é, por si mesma, uma espécie de remédio para estes erros. Também não podemos duvidar de que o silêncio contribua muito a este poder que tem a solidão de exaltar a imaginação dos homens. Mas esses primeiros efeitos da linguagem tornar-se-ão bem mais marcantes se nos ativermos a fazer dela apenas um bom uso, se nos aplicarmos a determinar cuidadosamente todas as acepções. Então, preveniremos o tom vago das idéias e acostumaremos o espírito a velar sobre si mesmo para se dar conta de suas próprias operações. Uma língua estabelecida sobre os princípios da analogia apresentaria ao mesmo tempo a dupla vantagem de tornar todas as definições mais fáceis e mais exatas, de nos ajudar a conservar maior domínio sobre nosso espírito, lembrando-nos sem cessar os métodos. Pois os métodos são as leis pelas quais o entendimento se governa, e a ordem mantém constantemente a vigilância da razão.

As verdades que expus neste capítulo seriam suscetíveis de um desenvolvimento bem maior e aparecerão a meus leitores muitos aspectos que eu negligenciei; mas foi suficiente para o meu objetivo explicar como os abusos da linguagem contribuem para o estabelecimento de preconceitos, embora não sejam a única, nem mesmo a principal causa deles, e provar que a correção e o bom emprego da linguagem poderiam também servir para corrigir os preconceitos, contanto que os usássemos juntamente com os outros remédios cuja necessidade mostrei e cuja natureza indiquei.

III. 2 **Influência da moral sobre nossos julgamentos.**

Nos motivos que determinam as preferências da atenção, encontramos a origem de um grande número de erros e os dados que servem para caracterizar suas diversas espécies.

De início, a lei em virtude da qual a atenção se dirige sempre para os objetos que a atingem mais vivamente, esta lei, digo, descobre uma nova razão das seduções que a novidade exerce sobre os espíritos. Ela nos ensina por que a maior parte dos homens apenas julga segundo as aparências. Ela nos define este espírito de contradição que engendra tantos debates e que tão freqüentemente conduz os homens a extremos opostos; com efeito, a visível parcialidade com a qual certos espíritos negligenciam uma parte dos dados da questão os faz aparecer mais vivamente aos olhos dos outros, experimenta-se em relação a eles o efeito do contraste. O choque das opiniões apenas serve para melhor confirmar cada um no sentimento das razões que faz valer.

É natural que os objetos que nos atingem mais sejam ordinariamente aqueles que se localizam mais próximos. A situação que ocupamos na sociedade, as idéias habituais para as quais estamos dirigidos, as circunstâncias locais, decidindo a relação de proximidade que os objetos mantêm com nosso espírito, devem ter uma influência marcante sobre o aspecto de nossas opiniões. Há acontecimentos que apenas julgamos retamente quando nos encontramos a uma certa distância deles. É que, quando deles somos bastante vizinhos, certos detalhes particulares, absorvendo toda a nossa atenção, não a deixam suficientemente livre para abarcar o conjunto e para dar a nossas comparações toda a extensão que solicitam.

A segunda lei nos explica o estreito liame que existe entre nossas opiniões e nossos interesses. Uma vez que nossos julgamentos apenas são os resultados de nossas observações, uma vez que nossa atenção se atém sempre às relações que os objetos têm com nosso bem-estar, deve ocorrer que numa questão complexa cada um tão somente veja aquilo que lhe é vantajoso e que, de boa-fé, acabemos de nos persuadir de tudo o que nos importa crer. Eis por que o coração tão freqüentemente confunde o espírito e porque a paixão é sempre cega. Eis por que é tão difícil pronunciar-se com certeza em questões nas quais nós próprios estamos envolvidos. Ora, é preciso observar que nossas necessidades ganham mil formas diversas e que a influência que exercem sobre nossos julgamentos se mascara de tantas outras maneiras. Os caprichos do humor também são necessidades; com efeito, quanto os julgamentos que sustentamos não se ressentem do humor que nos domina! Nossa maneira de ver se modifica *segundo o* estado de nossa saúde, segundo o estado de nosso coração; ela segue todas as revoluções de nossas tendências e de nossos gostos; ela muda com os anos, muda com a situação de nossos negócios; freqüentemente ela muda várias vezes num mesmo dia, segundo a disposição na qual nos encontramos. Há homens para os quais é uma necessidade entristecerem-se; estes homens apenas vêem em si próprios e em tudo o que os envolve perspectivas de infelicidade. O espírito cáustico se atém exclusivamente aos vícios e ao ridículo dos homens; a alma benfazeja e delicada apenas vê, nos seres com os quais está em relação, as circunstâncias que podem justificar e satisfazer a necessidade que ela tem de amar, desculpar e perdoar. As afecções mais virtuosas podem tornar nossos julgamentos inexatos, tornando nossa

atenção bastante parcial. A amizade nos cega diante daqueles aos quais o sentimento nos une. O zelo do bem prepara para si próprio numerosas e cruéis frustrações. O homem probo lançado num mundo corrompido é a cada dia enganado pela própria honestidade de seu caráter. A bondade do coração torna-se muito freqüentemente a fraqueza e credulidade do espírito.

Seria vão procurarmos na linguagem qualquer meio para prevenir esta última espécie de erros; pois a linguagem apenas serve para nos reconduzir aos métodos e aqui os métodos não podem nos dar nenhum auxílio. Com efeito, os métodos estarão sempre subordinados às motivações. Os métodos são apenas instrumentos; os motivos são o próprio princípio da ação. Antes de indicar aos homens o que é preciso fazer, deve-se comprometer sua vontade.

Os remédios que a filosofia oporá a este gênero de erros consistirão bem mais em conselhos práticos do que em máximas abstratas. De início, ela nos prescreverá encerrar todos os nossos sentimentos em seus justos limites, sermos moderados até nos movimentos mais legítimos, deconfiarmos ao menos da influência que exercem sobre nossos julgamentos; ela nos recomendará apenas nos entregarmos aos trabalhos da razão na serenidade da alma; ela sobretudo nos convidará a bem compreender nossos próprios interesses, a procurá-los apenas nos da moral. Com efeito, é notável que ordinariamente é o sentimento exclusivo da personalidade que falseia nossos julgamentos nas questões que nos são submetidas. É à personalidade que pertencem todas as visões estreitas. Ela comprime as idéias porque concentra os sentimentos do coração. Ela nos distrai de tudo o que não somos. Os sentimentos generosos e grandes, referindo-se sempre a perspectivas mais amplas nos dão noções mais justas. Se o sentimento da felicidade geral superasse em nós a procura de nosso bem-estar pessoal, nosso espírito se deteria menos raramente no exame das questões políticas, em certos aspectos isolados. Quantos erros seriam retificados nos juízos que fazemos sobre os outros homens e sobre as relações que a eles nos unem, se a necessidade da justiça se fizesse sentir mais poderosamente em nossa alma do que a de nossas próprias vantagens! Quantas discussões diante dos tribunais seriam prevenidas, se a consciência daquele que advoga fosse sempre a mesma daqueles que julgam! Mas, sobretudo, quantas observações incompletas, quantas noções viciosas, quantas induções precipitadas teriam sido evitadas em todas as ciências, se o amor da verdade tivesse sempre prevalecido, no coração daqueles que as estudaram, sobre os secretos conselhos da vaidade, sobre o movimento da impaciência e sobre os hábitos da indolência!

Sim, a verdade quer antes de tudo corações retos e puros; ela quer almas devotadas a seu culto, enamoradas de seus encantos, voltadas tão somente para ela, prontas a tudo lhe sacrificar. E qual outro sentimento além desta augusta paixão do verdadeiro seria bastante potente para triunfar sobre todos os obstáculos, consumir todas as fadigas e para nos inspirar esta perseverança heróica que, unicamente, pode nos proporcionar conhecimentos exatos e seguros? Mas onde estão aqueles tomados por este movimento sublime? Onde estão

aqueles que têm a coragem de aprofundar uma idéia até o ponto em que não reste nenhuma obscuridade, de seguir uma procura até que tenham tudo esgotado? Observem, por exemplo, como costumamos tomar partido nas questões políticas! É por acaso após longas, imparciais e silenciosas meditações? É após uma completa e metódica análise dos fatos e das idéias? Não; ouvimos qualquer argumentação casual, corremos os olhos sobre alguns livros que seria vergonhoso não ter lido, colhemos aqui e ali algumas observações; e em seguida nos abandonamos ao sentimento que resulta dessas confusas impressões e a isto chamamos *ter uma opinião.* Vejam como a maior parte dos homens teme as discussões verdadeiramente filosóficas! Vejam o quanto fugimos da leitura das obras que apresentam as formas do método! Qual é aquele que não se cansa de seguir, durante alguns momentos, um encadeamento de idéias análogas? Qual é aquele que não se espanta diante de um raciocínio bem urdido? Queremos apenas ciências para nos distrairmos durante um momento e para mostrarmos uma superioridade no mundo. A esperança de ter noções mais exatas não indenizaria o tempo que lhes dedicássemos e as dificuldades que custassem. Lisonjeamo-nos de muito saber, mas somos pouco inquietos de saber bem ou mal. Ah! enquanto semelhantes disposições nos acompanharem no estudo, não teremos o direito de solicitar melhores métodos, de acusar as ciências de incertas; com efeito, se nos perdemos, só podemos nos recriminar a nós próprios.

Peço perdão aqui por insistir sobre máximas tão antigas como a filosofia. Mas esta própria antiguidade freqüentemente prejudica a confiança na verdade. Tenho necessidade de me erguer com veemência contra este crédito absoluto que hoje damos a nossos métodos, contra essas idéias exageradas que concebemos sobre o poder do raciocínio. Sem dúvida esta doutrina foi feita para ter um grande sucesso entre os homens; de início, porque tem o encanto das idéias simples, e depois porque é bem mais fácil reformar seus raciocínios do que dominar os movimentos de seu coração. Esta doutrina deve obter êxito sobretudo num século que une as luzes à corrupção; então, as pessoas aprendem com rapidez essas máximas que deleitam o orgulho do espírito, sem molestar o arrojo das paixões. Mas o filósofo aí apenas poderia ver um preconceito funesto que multiplica nossos erros, pois aumenta nossa presunção que salvaguarda os nossos erros que importaria sobretudo prevenir, quero dizer, aqueles que se ligam aos nossos vícios; um preconceito sobretudo mais funesto porque entre os homens é o mais saliente, uma vez que a corrupção apenas o propaga porque dele necessita para que este, por sua vez, o proteja.

Fala-se hoje incessantemente em fazer a filosofia servir o progresso da moral; mas por que se fala tão pouco em fazer a moral servir o progresso da filosofia? "As paixões", diz-se, "não resistem à luz da evidência." Mas não se refletiu que a própria luz da evidência exige, para ser obtida, certas operações do espírito e que precisamente são estas operações do espírito que se tornam imperfeitas e defeituosas quando as paixões nos dominam. Aliás, nossas

paixões não se compõem somente de nossas idéias, mas ainda de nossos hábitos e os hábitos não se destroem com máximas abstratas. O domínio de si próprio não se obtém por uma dedução da lógica, mas por um esforço da vontade.

SEÇÃO IV

DO ESTUDO DAS QUESTÕES ABSTRATAS E DAS VANTAGENS QUE PODERIA OBTER DO APERFEIÇOAMENTO DOS SIGNOS

IV. 1 Debate sobre as palavras; definições, raciocínios e experiência; uso e abuso metafísicos.

Após termos examinado os meios que podem nos favorecer na busca da verdade, encontramo-nos naturalmente conduzidos ao estudo do que pode servir para demonstrá-la aos outros homens.

Ora, não poderíamos expor corretamente as regras da demonstração da verdade, se de início não voltarmos ao exame dos obstáculos que impedem sua manifestação e à origem dos debates que são ao mesmo tempo obra e amparo da ignorância.

Todo debate, nas questões abstratas, supõe que não estejamos de acordo sobre o valor dos termos que usamos. Pois as questões abstratas têm sempre como objeto apreciar o valor de nossos signos e, se comparados, os signos oferecerem para cada espírito as mesmas idéias, todos os homens reconhecerão as mesmas relações e o resultado que parece verídico para alguns não poderá ser falso aos outros. Assim, quando dois tradutores atribuem o mesmo sentido à palavra de uma língua estrangeira e à de sua língua natural, não podem deixar de estar de acordo em suas traduções.

Entretanto, não poderíamos concluir desta primeira reflexão que todos os debates, nas questões abstratas, sejam apenas debates sobre palavras. Freqüentemente, é porque também não pensamos da mesma maneira que não falamos a mesma linguagem; cada paixão e cada preconceito fazem para si próprios uma língua que lhes é própria. O homem que raciocina mal muda as acepções de seus termos e, deixando de se entender consigo próprio, não é espantoso que ele não mais possa se entender com os outros. As definições *são os res*ultados de um sistema na mesma medida em que são os seus princípios; eis por que elas são ordinariamente tão caras à seita e ao partido que as adota; pois elas se tornam a divisa em torno da qual os seus seguidores se congregam; elas parecem englobar numa expressão sumária todas as opiniões que lhes são caras. Então, é visível que a diversidade das acepções que os homens dão aos termos está em continuidade com a oposição que reina entre suas idéias e que não se trata mais de um simples debate sobre palavras, mas de uma verdadeira discussão sobre o fundo das coisas.

Os meios que devemos empregar para terminar estas duas espécies de debates são necessariamente diferentes como a origem destes próprios debates.

Nos debates sobre palavras cada um tem igualmente razão e basta que cada um se explique. Nos outros, alguém está certamente no erro e é necessário convencê-lo.

Portanto, importa antes de mais nada possuir uma maneira certa de distinguir os debates sobre palavras daqueles que têm uma outra origem, para que quando surja uma discussão não lhe procuremos outros remédios senão aqueles que são verdadeiramente próprios para terminá-la e que não se agregue ao inconveniente já tão funesto da contradição, o de prolongá-la por raciocínios inúteis.

Quando a proposição discutida circula unicamente sobre idéias simples ou complexas de primeira ordem, pode-se estar certo que há apenas um debate sobre palavras. Pois então, podendo cada um abarcar pelo espírito todos os elementos pelos quais se compõe a acepção dos signos, pode haver apenas diferença em relação à própria convenção na qual esta acepção está fundada. Neste caso, o valor dos termos não sendo o resultado de uma dedução, não pode estar sujeito a nenhum erro de lógica. Assim, supondo que dois homens debatessem sobre a proposição *dois vezes dois são quatro,* não se poderia duvidar que um e outro não tivessem atribuído às palavras *dois* e *quatro* idéias diferentes.

Quando o debate circula sobre idéias mais complexas há um meio fácil e seguro para logo reconhecer se sua origem está somente nas palavras ou se antes ela está nos julgamentos do espírito. Este meio consiste em empregar sucessivamente, para explicar os termos da proposição, as duas definições que distinguimos no segundo capítulo e se possível os outros meios acessórios que também indicamos e que servem para fixar o valor dos termos. Pois estas diferentes definições destinam-se a se servirem mutuamente como provas. Portanto, se o debate é sobre as palavras, não nos poremos de acordo com nenhuma dessas definições; se nos pomos de acordo com uma das definições, será certo que a diferença das opiniões tem uma outra origem e que ela é produzida pelos julgamentos do espírito.

Com efeito, se queremos examinar por que a diversidade das acepções atribuídas aos termos resulta às vezes entre nós da diversidade dos julgamentos que fazemos sobre as coisas, notaremos que há sempre nesse caso uma primeira definição comum àqueles que raciocinam e que esta similitude de uma primeira definição é precisamente a causa da diferença que se manifesta nas definições secundárias. Assim, vários indivíduos chegarão por seus raciocínios a conceber diversamente a idéia da causa primeira dos fenômenos do universo. Alguns o representação com uma causa imaterial, inteligente e sábia, outros como uma força cega e ainda outros como um princípio corporal; mas todos encontraram na língua a palavra *Deus* já consagrada por uma convenção geral para exprimir a idéia da causa primeira e todos adotarão esse nome para representar o princípio que conceberam. Ainda do mesmo modo, numa questão que se liga a seus interesses pessoais, cada um dos dois indivíduos apenas considerará a

relação que lhe é vantajosa e que pode justificar suas pretensões; mas encontram na língua as palavras *direito* e *justiça* já consagradas para enunciar o que é devido e garantido pela sociedade a todos os seus membros; portanto, cada um aplicará as palavras *direito* e *justiça* em favor de suas pretensões particulares. Vê-se que se aqueles que debatem não pudessem, nessas duas hipóteses, se apoiar numa definição comum não usariam os mesmos termos; mas, como a diversidade de seus julgamentos sobre o fundo das coisas lhes fez ligar idéias diferentes a uma mesma idéia principal, é natural que, encontrando uma palavra já influenciada por esta idéia principal, estendam-na às idéias subordinadas que julgaram conveniente associar a esta e que a oposição que reina nos liames do espírito produza uma semelhante nos liames da fala.

Ao contrário, quando o debate tem a sua primeira origem nas palavras e ainda quando aqueles que discutem estão de acordo sobre o fundo das coisas, isentos de erros em seus julgamentos, devem divergir igualmente em todas as definições que possam dar do mesmo termo. Com efeito, as acepções secundárias não tendo sido em nada alteradas entre eles pelos julgamentos do espírito, apenas podem ser o resultado da acepção primitiva e fundamental; a diversidade que reina por ocasião das primeiras deve portanto proceder da diversidade que se estabelecera por ocasião destas. Se, estando de acordo sobre uma definição, se divergisse sobre outra, seria visível que um dos que raciocinam se encontraria em contradição consigo próprio, uma vez que suas definições não concordariam; então, certamente haveria algum erro em seus juízos, algum vício em seus raciocínios e não mais teríamos um simples debate sobre palavras.

Disse que para deslindar a verdadeira origem do debate é preciso reunir todos os métodos de definição e não apenas recorrer à definição pelas idéias mais simples; pois vimos que a definição primeira e fundamental dos termos não se opera pelo mesmo sistema em todos os espíritos. Alguns adquirem pela definição sintética a idéia que outros devem à análise. Tudo depende das circunstâncias nas quais cada um se encontra. Alguns, por exemplo, formam a idéia de virtude segundo uma ação particular, outros segundo certas condições gerais que lhes foram traçadas pelos mestres que presidiram sua educação.

Quando conseguimos reconhecer a verdadeira fonte do debate resta aplicar os remédios mais convenientes.

Se o debate procede duma diversidade real nos julgamentos, um dos que raciocinam está necessariamente no erro e o único meio de restabelecer o acordo é fazer com que retifique as operações mal feitas.

Na refutação dos erros, as questões abstratas têm uma grande vantagem sobre as questões de fato. Os erros cometidos nas questões de fato procedem freqüentemente de observações que foram mal executadas; portanto, é preciso recomeçar então essas observações com um cuidado novo e para aí chegar é necessário fazer com que o indivíduo que se engana passe outra vez por certas circunstâncias que nem sempre podemos reproduzir. Mas, nas questões

abstratas, todos os elementos de nossos julgamentos se encontram sempre à nossa disposição no espírito. Portanto, basta então voltar a idéias simples, claras, e igualmente bem determinadas para aqueles que discutem e, segundo uma boa lógica, tender em seguida para os resultados a respeito dos quais se diverge.

Se portanto as discussões que surgem a propósito de questões abstratas são aquelas comumente intermináveis e inúteis para o progresso da verdade, é preciso procurar a causa delas apenas na pouca atenção que pomos em seguir a marcha natural do raciocínio, na ignorância onde aquele que procura convencer se encontra em relação às operações de seu espírito, como também em relação aos meios próprios para dirigir o espírito dos outros, no embaraço que experimenta ao se dar conta dos métodos que o conduziram à verdade, se não deve entretanto a verdade antes a uma espécie de acaso do que ao esforço de seu raciocínio; enfim, na má-fé que temos muito freqüentemente no debate, na presunção que nos impede de querer recomeçar nossas próprias operações, no amor-próprio que não nos deixa escutar com calma e reflexão as objeções que nos são endereçadas e de seguir aqueles que querem nos esclarecer nos detalhes de suas provas.

A espécie de argumentação que chamamos *redução ao absurdo* tem, na refutação dos erros, a vantagem de regular o amor-próprio e os preconceitos daqueles que combatemos e assim pode oferecer em algumas ocasiões uma certa conformidade. Pois, mostrando o absurdo das conseqüências às quais seríamos conduzidos pela opinião adotada, o erro se encontra antes indicado do que posto à luz e permanece em relação ao princípio que o causou uma espécie de indeterminação da qual a vaidade pode tirar algum consolo. Aliás, fazendo aquele que refutamos percorrer uma cadeia de novas proposições, não nos expomos a reencontrar em seu caminho as idéias falsas que o enganaram; ele admite uma a uma a verdade que lhe apresentamos porque ele está em relação a elas num estado de imparcialidade e ainda não prevê o resultado ao qual elas devem conduzi-lo. Entretanto, esta maneira de raciocinar apresenta também aos olhos do filósofo um inconveniente muito sensível; trata-se do fato de ela não trazer o remédio para a origem do mal. Talvez faremos o homem que refutamos renunciar à opinião que ele tinha admitido; mas não lhe mostraremos qual o erro preciso de que seu espírito se fez culpado; não lhe ensinaremos como operar melhor em outras circunstâncias e o erro que corrigimos poderá ainda se reproduzir sob outras formas. Talvez mesmo, reconhecendo o absurdo das conseqüências às quais é conduzido, apenas encontrará nesse novo raciocínio uma força igual àquela do raciocínio no qual sua opinião se fundara; então, ele permanecerá na hesitação do ceticismo; outras vezes, ele preferirá admitir um paradoxo a crer em seu próprio erro. Assim, mesmo quando julgamos conveniente empregar a forma da redução ao absurdo, consideremo-la apenas como uma preparação para uma refutação mais direta, como um meio de dispor o espírito daqueles aos quais nos endereçamos a reconhecer a ilusão na qual estão perdidos.

Os debates sobre as palavras sem dúvida são os mais funestos de todos na medida em que não podem ser de nenhuma utilidade para o exercício do espírito e a reforma da verdade. Mas, sob um outro ponto de vista, eles têm isto de bom: praticamente terminam a partir do momento em que são reconhecidos no que são, isto é, um simples mal-entendido sobre as palavras. Então, resta apenas saber quais são as palavras sobre cuja acepção não nos entendemos mais.

Quando o debate sobre palavras transcorre sobre os termos das idéias *adquiridas,* esta segunda questão pode ser muito facilmente resolvida. É necessário então apenas invocar o testemunho dos sentidos, recorrer aos fatos dos quais estas idéias são a pintura; mas, quando as palavras que servem de objeto para tais debates representam idéias *arquétipas,* é preciso às vezes uma pesquisa suficientemente longa para reconhecer os termos acerca dos quais divergimos. Com efeito, a diversidade de acepções que atribuímos aos termos das idéias primitivas e fundamentais carrega inevitavelmente uma variedade proporcional nas acepções dos termos afetados pelas idéias mais ou menos distanciadas que são engendradas pelas precedentes. Então, para descobrir a fonte verdadeira do mal-entendido, somos obrigados a retornar aos primeiros elementos da linguagem.

Existem pessoas que, até mesmo quando o mal-entendido é reconhecido e tido como fonte única da discfussão, não querem, entretanto, ainda renunciar ao direito de debater, que se atêm a definições de palavras tanto quanto podemos nos ater a opiniões sobre as coisas e que, não contentes com o nosso acordo sobre seu pensamento, ainda querem que nos exprimamos segundo a sua maneira. "Suas acepções", dizem, "são as únicas boas." Isto é, eles as crêem as mais gerais e cedem ao preconceito que faz considerar as convenções da linguagem como leis necessárias, e as idéias representadas por uma palavra como essencialmente ligadas a esta palavra.

Em lugar de perder um precioso tempo em reconhecer e terminar os debates sobre palavras que surgem em torno de nós, sem dúvida, seria bem mais proveitoso procurar preveni-los antes de seu aparecimento, e, uma vez que esses debates se dão em decorrência da grande variedade de acepções que as próprias palavras recebem entre os homens, talvez atingiríamos este desejável fim se lográssemos refazer as convenções da linguagem e fundá-las em bases universalmente admitidas por todos aqueles que devem falar uma mesma língua. Mas vê-se, unicamente pela natureza desse projeto, o quanto é difícil executá-lo; pois como convocar todos que deveriam participar desta convenção? Como, mesmo que os convocássemos, fazê-los consentir com semelhantes definições? O hábito, os preconceitos, o amor-próprio, a ignorância da verdadeira geração das idéias não trariam numerosos obstáculos para a unanimidade que desejaríamos obter? O trabalho das definições só pode ser executado pelos filósofos; e não vemos todos os dias quão pouco os próprios filósofos conseguem pôr-se de acordo na explicação dos termos mais simples? Se não admitirmos

nesta convenção todos aqueles que nela deveriam tomar parte, como contar com a fidelidade deles na sua observância? Os italianos têm sua academia de *la Crusca* especialmente encarregada de velar pelo acervo da língua; esta função pertence também às atribuições de nossa Academia de Belas Letras. Mas o que pode fazer uma academia? Fixar o uso e não mudá-lo; conservar a língua e não reformá-la. Ela recebe a lei dos escritores existentes e apenas a transmite aos escritores futuros. Ela nos ensina quantas acepções diferentes podemos atribuir a uma mesma palavra; ela em nada impede que no discurso essas acepções sejam tomadas umas pelas outras. Ela previne os solecismos e não os equívocos; ela dá regras aos literatos e não aos filósofos. Aliás, sua autoridade é sempre reconhecida? Cada um não se crê no direito de questionar suas decisões? Ou antes suas decisões não são simples conselhos que a maior parte das pessoas não entende e os outros freqüentemente não querem entender? Sem dúvida, as academias foram úteis para a língua, ao menos por chamar a atenção sobre ela; mas sua vigilância apenas era uma frágil proteção contra os efeitos, em seu conjunto tão funestos e tão escondidos, da indeterminação da linguagem.

Entre os melhores frutos que se poderiam retirar do estabelecimento de uma escola Normal, destinada a reunir num mesmo preparo todos aqueles que devem um dia concorrer para a educação pública, sem dúvida é preciso contar este: dar maior unidade e fixidez à linguagem. De início, ter-se-ia a grande vantagem de que a língua seria feita pelos sábios e não pelos literatos; isto é, por aqueles que têm verdadeiramente o direito de formá-la porque estão em condição de melhor fazê-lo; unicamente podem determinar o sentido das palavras aqueles que por muito longo tempo meditaram sobre as idéias que elas representam e observaram as leis de sua geração. Dessa maneira, as definições uniformes, adotadas pelos homens mais instruídos, se difundiriam no mundo filosófico e daí se comunicariam para o resto da sociedade. Mas esta unidade de ensino, talvez, teria alguns inconvenientes bastante prejudiciais para o progresso dos conhecimentos humanos: seria de se temer que, enquanto se adotasse a mesma linguagem, só fossem adotadas exclusivamente as mesmas idéias e que não mais se abrisse uma carreira suficientemente livre para emulação do gênio. Tanto é útil que os sábios se entendam, quanto é perigoso que se entreguem a uma imitação servil.

Em meio a esta triste e geral incerteza da linguagem, resta ainda um recurso ao filósofo. Se ele não pode destruir esta incerteza em seu princípio, ao menos pode impedir que ela não estenda sua influência sobre os efeitos que seus escritos devem produzir. Todas as vezes que ele empregar um termo cuja acepção não for universalmente determinada, terá cuidado de defini-la com exatidão através de outras expressões mais convenientes e em seguida aplicar-se-á a permanecer constantemente fiel às acepções que tiver. Assim, prevenindo que devemos sempre estendê-la no sentido que se formou, ele conseguirá de alguma maneira se isolar dos abusos que reinam no seio da sociedade. Esses

esforços individuais, a longo prazo, poderão mesmo ter um efeito mais geral: oferecendo o modelo de uma linguagem bem feita, os filósofos tornarão mais sensíveis os inconvenientes daquela que existe; mostrarão como deveríamos proceder para corrigi-la; e, aliás, se eles usam para expor verdades úteis ao bem da sociedade, para tornar a ciência popular entre os homens, se seus livros se tornam uma espécie de manual para os homens esclarecidos, se obtêm a preciosa vantagem de se consagrarem à educação, a autoridade de seus exemplos será bem mais eficaz para a reforma da língua do que toda a influência dos preceitos e máximas que cada pessoa repete sem praticá-las, e que a própria antiguidade tornou triviais sem torná-las mais úteis. [15]

De resto, há aqui um outro perigo contra o qual é preciso se garantir: o de crer que o cuidado de definir as palavras que se empregam autoriza um escritor a delas fazer o emprego que julgue conveniente e que podemos começar por determinações arbitrárias, contanto que nos apliquemos em seguida a permanecer fiéis a elas. Este abuso é bastante comum entre os filósofos. Sob o pretexto de que a língua recebida é má, cada um pensa que tem o direito de refazê-la a seu bel-prazer. Esta licença seria permitida, quando muito, se escrevêssemos apenas para nós próprios; mas, uma vez que escrevemos sobretudo com a intenção de ser lidos, é um dever procurar aproximar-nos o mais possível das acepções mais gerais. Em vão teremos nos preocupado com definir rigorosamente as acepções novas que queremos dar às palavras existentes, o hábito poderá ainda freqüentemente, ao longo da leitura, reconduzir os espíritos dos outros às antigas acepções e expô-los a nos entender mal, se isto não vier a acontecer conosco próprios e assim viciar nossos próprios raciocínios. É certo ao menos que o esforço que será preciso fazer para aprender nossa linguagem e reter todas as convenções que a fundam prejudicará singularmente a atenção que se poderia dar ao fundo das coisas. Alguns renunciarão diante de um estudo que se tornou muito difícil; outros conceberão mal verdades que se tornaram muito obscuras; e, por termos querido melhor falar, apenas conseguimos ser ininteligíveis. Enfim, se cada autor, particularmente, se atribuísse a prerrogativa de introduzir acepções estranhas àquelas que são adotadas, que limites se importam à anarquia e à desordem dos caprichos individuais? O número, já tão grande, de diferentes interpretações atribuídas às mesmas palavras *aumentaria* cada dia; a memória não poderia retê-las, nem a atenção reconhecê-las; a confusão que queríamos remediar seria aumentada e, em meio a tantos idiomas, a sociedade não mais possuiria linguagem.

Há apenas três hipóteses segundo as quais uma palavra pode ser desviada sem inconveniente, e até mesmo com vantagem, de sua acepção admitida; a

[15] O preceito de definir os termos antes de usá-los é tão antigo quanto a filosofia. Aristóteles insiste nisso freqüentemente. Bacon, Descartes, Leibniz, Locke reproduziram-no com uma nova força. Mas, a que servia recomendar tanto essas definições se não se davam regras seguras para bem elaborá-las, ou se essas regras não estavam apoiadas no auxílio dos exemplos? (N. do A.)

primeira é o caso no qual as acepções seriam de tal modo múltiplas e confusas que não se poderia encontrar no uso nenhuma regra fixa e precisa para se conduzir, tornando-se mais simples fazer tudo novamente do que pretender reaproveitar os restos do que existe; a segunda é aquela devido à qual as palavras seriam empregadas evidentemente contra o caráter marcado em sua analogia; a terceira é aquela segundo a qual a acepção da palavra se acharia fundada numa classificação viciada, uma classificação que exigiria ser reformada para o progresso e o ensino da ciência. Então, conservando os nomes dos gêneros e das espécies, seria necessário mudar seu valor, uma vez que seria necessário mudar as atribuições dessas espécies e desses gêneros.

Enquanto a verdadeira filosofia deplora a incerteza da linguagem, há alguns indivíduos que lhe devem dar graças. Com efeito, é bastante comum ouvir dizer de um autor, cujas idéias são combatidas, *que ele não foi compreendido* por aqueles que o atacam; certamente é difícil encontrar uma resposta, ao mesmo tempo, cômoda para o sistema que se defende e mais adequada para abrigar a vaidade de seus apologistas. De início, é completamente supérfluo discutir com pessoas que não nos ouvem; portanto, isentamo-nos de lhes apresentar argumentos e os remeteremos novamente à própria obra para que tentem, se eles o podem, melhor compreendê-la. Este nevoeiro de palavras obscuras se tornará um obstáculo que oporemos a todas as objeções, por mais precisas que possam ser; pois basta então recusar tudo o que elas supõem; reconhecemos que as objeções são muito justas, mas agregando que elas não têm relação alguma com a questão que queremos tratar; o sistema torna-se assim semelhante ao Proteu da fábula que ganha mil formas diferentes na medida em que queremos apreendê-lo. Ainda mais, com este silêncio tão prudente ostentamos uma espécie de superioridade, retiramos até mesmo alguma vantagem do número de nossos adversários; pois deixamos supor que, se não fomos ouvidos, é porque habitamos uma esfera mais elevada do que a dos espíritos vulgares. Os discípulos e os seguidores do sistema aplaudirão entusiasmados uma suposição que os eleva e os honra; crer-se-ão tanto maiores quanto mais distanciados se virem do resto dos homens. O privilégio no qual foram iniciados lhes parecerá mais precioso na proporção em que for mais raro; eles se aterão a estas idéias pelos próprios esforços que elas lhes custaram. A multidão freqüentemente será seduzida por esta aparência misteriosa; ela acreditará esses homens inspirados unicamente por sua fala; sua obscuridade aos seus olhos será apenas uma prova da elevação de sua doutrina e da grandeza de seu gênio; quanto menos ela for compreendida, mais ela será suscetível de admiração e de respeito.

Tomemos cuidado entretanto em autorizar o uso dessas frívolas desculpas e não deixemos os sofistas gozarem em paz um triunfo usurpado. Sem dúvida, a confusão da linguagem é grande: entretanto, as palavras não são de tal modo incertas e os esforços da filosofia não são de tal modo impotentes, que, nas línguas existentes, ainda não se possa exprimir-se com clareza e que não se possa elevar-se ao pensamento daqueles que falam. Não os escutamos, dizem!

— Mas de quem é o erro? Se pretenderam tomar as palavras em suas acepções mais gerais, como a generalidade dos homens não pode penetrar no segredo de suas idéias? Se quiseram adotar novas acepções, por que não as explicaram segundo termos conhecidos e determinados? Qual é, portanto, esta filosofia tão sublime que começa por negligenciar o preceito mais antigo, mais importante de toda a filosofia, que é o de não empregar nenhuma expressão antes de ter explicado bem a interpretação que se lhe atribui? — Não os escutamos? — Mas, com efeito, não procuram portanto se fazer ouvir? Se eles não conseguem, não é uma prova visível que não sabem se compreender a si próprios e que suas idéias são obscuras em sua linguagem porque são vagas e indeterminadas em seu espírito? Para atingir essas idéias tão elevadas, não deveriam de início trabalhar sobre idéias simples e sensíveis e seguir com ordem seu desenvolvimento sucessivo? Por que não podem pois nos indicar as noções primitivas das quais partiram? E se não podem nos reconduzir através do caminho que seguiram, não é evidente que eles próprios o ignoram, que não notaram a marcha de suas próprias operações, isto é, que raciocinaram sem método, e por conseguinte sem verdadeira lógica? O piloto que não pode me traçar a rota que é preciso seguir para chegar a uma praia desconhecida demonstra que errou como um cego e os próprios êxitos não poderiam me inspirar a confiança de me entregar à sua orientação.

Não é que o pensamento do filósofo não possa por vezes encontrar-se além do alcance vulgar, desse mesmo vulgar que lê e raciocina. Mas, quais são as circunstâncias nas quais esta obscuridade é inevitável? É quando as idéias que ele trata supõem um certo conjunto de fatos que em nada são conhecidos de todos ou ainda quando ele raciocina sobre combinações muito elevadas ou abstrações bastante profundas que não são absolutamente acessíveis àqueles que não executaram as operações intermediárias ou, enfim, quando ele exprime máximas que parecem estar encobertas pelos preconceitos estabelecidos. Mas nenhuma dessas circunstâncias pode, ao menos, se aplicar aos verdadeiros princípios da Metafísica. Sendo o fim desta ciência apenas observar a geração de nossas idéias, ela deve começar, se for bem feita, pelas noções mais familiares a todos os homens; ela deve apoiar-se nas máximas não obscurecidas pelos preconceitos a fim de atacar com superioridade esses próprios preconceitos; ela *deve refazer* as abstrações e combinações, e, por conseguinte, não omitir nenhuma das mediações que lhes são necessárias. Seu estudo deve ser para todos os homens apenas um contínuo exercício de reminiscência. É possível que uma atenção fraca e pouco exercitada não possa segui-la em suas últimas operações; mas os primeiros elementos jamais podem ser um mistério. Ela deve ser como nossa língua materna que apenas aprendemos gradualmente, mas não como algo cuja chave é desconhecida e que se explica de uma vez logo que a possuímos.

Isso me reconduz a uma observação que queria fazer: os debates sobre palavras não devem ser tão freqüentes, nem quando ocorrem diferentes expres-

sões, nem quando ocorrem diversas idéias. À proporção que uma idéia é mais fácil de ser determinada segundo sua natureza e que o papel que desempenha nas comunicações sociais é maior, torna-se mais provável que nos ponhamos de acordo para fixá-la sob um certo termo. Do mesmo modo, à proporção que um termo tem mais do que uma estreita analogia com a idéia que representa, ele deve lembrar melhor àqueles que dele se servem as convenções gerais que lhe serviram de fundamento.

De resto, mesmo quando chegássemos a reformar a linguagem geral da sociedade, restabelecendo de uma maneira clara e precisa as convenções sobre as quais repousa, seria preciso que não nos persuadíssemos que todos os debates sobre palavras fossem evitados por esta única precaução e que exercêssemos, ao falar, uma exata vigilância sobre nós próprios e um justo grau de atenção ao escutar os outros. As imperfeições de nossa linguagem advêm sobretudo das falhas e da leviandade de nosso espírito. Dois filósofos que jamais estabeleceram uma única convenção entre eles poderiam facilmente se entender, se ambos se aplicassem a notar a geração de suas idéias. Dois homens superficiais não concordariam mais em suas idéias do que em suas observações, abusariam da melhor linguagem, porque não conseguiriam permanecer fiéis às convenções que fixaram. O bom uso dos termos, como tudo aquilo que depende das operações do espírito, consiste sobretudo na arte de bem dirigir sua atenção. O homem que sabe analisar o seu próprio pensamento encontra sempre o meio de se fazer entender pelos outros.

IV. 2 **Necessidade e contingência.**

Ao meditarmos sobre uma idéia, tudo o que deduzimos através de um raciocínio exato é dito *necessário* a esta idéia, isto é, esta idéia arrasta inevitavelmente consigo este resultado, pois esse resultado não é outra coisa senão ela própria submetida a uma transformação qualquer.

Sendo admitido um fato do qual conhecemos a idéia, tudo o que descobrirmos nesta idéia, pela meditação, será chamado *necessário* a este fato, isto é, que este fato não poderia existir sem esse resultado que não é outra coisa senão o próprio fato visto sob uma luz diferente.

Um fato será portanto *necessário* quando ele for a transformação de um fato já reconhecido e estabelecido e a necessidade do primeiro será sempre conseqüente à suposição do segundo.

Uma verdade de fato, *contingente,* será aquela que se nos oferecerá sem ser *necessária,* isto é, sem se encontrar já contida numa verdade de fato que possuímos.

Daí resulta que a *necessidade* e a *contingência* apenas existem realmente para nosso espírito e são, tão-somente, modificações diferentes de nossa maneira de conceber. Não possuímos nenhuma idéia de uma *necessidade* e de uma *contingência* que se alojem na própria natureza dos seres, pois não temos luz alguma acerca do princípio íntimo de sua existência.

Daí resulta ainda que não há *para nós* nenhuma *necessidade absoluta* e que as primeiras verdades das quais nosso espírito se apossa podem ser apenas verdades *contingentes;* pois sendo a *necessidade* apenas a identidade, sendo, a nossos olhos, o fato necessário apenas a conseqüência do fato observado ao qual ele se liga, a *necessidade* nada agrega aos verdadeiros elementos de nossos conhecimentos; ela os supõe e seria preciso uma primeira ordem de fatos notados sem ser previstos para dela deduzir, transformando suas idéias, outros fatos secundários que lhe sejam ligados e que assim pudéssemos afirmar a partir deles. Se de início não tínhamos o sentimento da existência de nenhuma coisa, não poderíamos jamais estabelecer pelo raciocínio a existência de qualquer coisa, por menor que ela fosse.

Estando o verdadeiro uso dos raciocínios abstratos vinculado a regras simples e precisas, será fácil determinar em que consiste o abuso que dele se possa fazer.

O primeiro abuso dos raciocínios abstratos consistiria em supor que todas as verdades devem e podem ser teoricamente demonstradas e em rejeitar certos fatos primitivos que nos são somente permitidos ver e sentir, sem que nos seja possível sobre eles raciocinar. Encontramos numerosos exemplos de semelhante abuso em questões suscitadas a propósito de certos pontos de filosofia e moral. Pretendemos submeter a demonstração o sentimento que temos da realidade dos corpos e dos primeiros fenômenos de nossa própria existência. Pretendemos estender o poder da análise sobre as noções elementares de nossos deveres. Aqueles que pretenderam confirmá-los por deduções abstratas caíram apenas num círculo vicioso e provaram o mesmo pelo mesmo. Aqueles que apreciaram essas deduções segundo as regras de uma sã dialética acharam-nas insuficientes; é desta obstinação em solicitar provas de tudo que nasceram os argumentos do ceticismo sempre em contradição consigo próprio, pois ele cede na prática à voz todo-poderosa do sentimento no próprio instante em que parece combater a autoridade deste com as armas da lógica.

Desse abuso nasceu a mania tão comum aos filósofos e tão funesta à filosofia de querer tudo explicar e pretender incessantemente remontar às causas primeiras, quando a experiência apenas nos oferece efeitos subordinados; daí ainda derivam as inúteis e intermináveis discussões sobre a natureza do movimento e da extensão, sobre os pontos matemáticos e sobre os elementos da matéria.

O segundo abuso dos raciocínios abstratos consiste em considerar os princípios metafísicos como próprios para formar, ao menos em parte, os elementos do conhecimento humano, e não reparar que esses elementos somente podem ser *fatos* primitivos, que toda luz começa com a observação, que os princípios metafísicos, sendo apenas a expressão da identidade, podem ser, tão-somente, instrumentos para transformar e traduzir os fatos primitivos em fatos novos para nosso espírito, embora já realmente contidos nos primeiros. Foi sobre esses abusos que se fundaram sistemas abstratos, dos quais Condillac, em primeiro lugar, nos fez sentir tão bem o absurdo. Por esses princípios serem *verdadeiros*

por si mesmos, concluía-se que eram também *úteis* por si próprios, enquanto deveríamos concluir precisamente o contrário; pois sua evidência fora devida à identidade das idéias comparadas e toda comparação nada mais pode fazer do que *transmitir* a um objeto os conhecimentos já adquiridos em relação a um outro objeto. Acumulando assim verdades infecundas fazia-se um volumoso livro e acreditava-se ter feito uma ciência; mas que acontecia? Ou o resultado, sendo ele próprio abstrato, não fornecia nenhuma noção positiva ou, pelo auxílio dos equívocos seria preciso conferir aos princípios uma espécie de fecundidade artificial e ilusória. Com efeito, foi o que tentaram bastante freqüentemente os metafísicos escolásticos, sem excluir o próprio Descartes, esse filósofo que teria produzido grandes coisas se tivesse empregado melhores métodos, pois, seguindo métodos viciosos, ele ainda desenvolveu um tão espantoso gênio e seus próprios erros foram úteis para o espírito humano.

O terceiro abuso consiste em nos persuadirmos de que, se não se pode unicamente com o auxílio dos raciocínios abstratos fundar os princípios da ciência, pode-se ao menos recuar seus limites de uma maneira direta e positiva, seja agregando-lhe algum novo fato elementar que não se encontrava implicitamente compreendido nos fatos observados, seja descobrindo um liame novo entre dois fatos distintos cuja observação não estabelecera o encadeamento com algum fato intermediário, com algum elo comum. [16] Foi sobretudo pelo exemplo dos geômetras que os metafísicos se creram autorizados a estabelecer, a partir dos fatos primitivos ou princípios, conseqüências mais amplas do que os próprios princípios; notaram que um geômetra, por exemplo, chega a descobrir a altura de uma montanha inacessível através de algumas operações que executa ao pé dela, onde se encontra. Mas, para dissipar este erro basta mostrar, como o fizemos no segundo volume desta obra, que os próprios geômetras somente obtêm por seus cálculos fatos já contidos na observação e que não abandonam o âmbito demarcado pela identidade. Quantas leis novas, por exemplo, os filósofos não quiseram introduzir no universo pela estrita virtude desse princípio abstrato, *que a natureza age pelas vias mais simples?* É verdade que para aplicá-lo seria preciso supor que aquilo que parecia mais simples para nosso espírito era também mais simples em si mesmo; mas esta suposição era muito fácil para a modéstia dos filósofos.

O quarto abuso localiza-se na facilidade com que os metafísicos muito freqüentemente esquecem que as idéias sobre as quais raciocinam são apenas suas próprias maneiras de conceber e transportam para o teatro da natureza todas as noções que se formaram em seu espírito. Daí a importância que atribuíram, por exemplo, à questão da *necessidade* e da *contingência,* pois pensavam que estas noções se aplicavam à própria natureza dos fatos e não notaram

[16] Não entendo absolutamente derrogar aqui o que disse em outra parte acerca do emprego que podemos fazer dos julgamentos da analogia e do cálculo das probabilidades para chegar aos fatos que não foram objeto de observação. (N. do A.)

que elas resultam somente da maneira pela qual raciocinamos sobre esses fatos. Daí, ainda, este erro que fez do *acaso* uma verdadeira causa que nada mais é do que a expressão de nossa ignorância sobre as causas. A pretensão dos metafísicos não tem aí o seu limite; quiseram ainda realizar idéias que não podiam conceber e raciocinar sobre estas estranhas hipóteses como se delas possuíssem os dados. Tais foram, por exemplo, as sutilezas e paradoxos aos quais se entregaram a propósito da natureza dos infinitamente grandes e dos infinitamente pequenos, e dos quais o ilustre secretário da Academia Francesa não soube se defender. [17]

O quinto abuso consiste em nos cingirmos exclusivamente aos fatos simples que compõem as leis gerais e em negligenciarmos as modificações acidentais a que circunstâncias subordinadas, freqüentemente escondidas aos nossos olhos, podem sujeitá-los. Quando um metafísico examinou exatamente a natureza do fato que lhe apresentou a experiência, combinou todos os resultados e todas as aplicações dela, crê ter tudo previsto; ele não mais admite nem exceções nem variações. Daí esse caráter absoluto e de alguma maneira inflexível que ganham ordinariamente em sua linguagem as máximas fornecidas pelas primeiras observações. Encontramos aqui uma das origens mais freqüentes do divórcio entre a Metafísica e a experiência; pois os acontecimentos freqüentemente desmentem os cálculos rigorosos em seu encadeamento, mas facilmente referidos aos fenômenos da natureza. As primeiras aplicações que se quis fazer das noções geométricas na astronomia fizeram supor que os corpos celestes descreviam curvas perfeitamente regulares; observações mais bem feitas levaram a ver que estas aplicações foram muito precipitadas e que as irregularidades notadas anunciavam que ainda existiam certas leis que não tínhamos feito entrar no número dos dados sobre os quais os raciocínios foram estabelecidos. Descartes foi o primeiro que soube deduzir as leis do movimento a partir de uma simples teoria abstrata, fundada na própria idéia do movimento; mas essas leis foram bastante inexatas porque ele não prestou suficiente atenção às circunstâncias que podiam modificar os fatos que quisera submeter ao cálculo.

Enfim, o sexto e último abuso dos raciocínios abstratos advém da confiança excessiva que algumas vezes outorgamos aos procedimentos do espírito na formação de suas teorias. Do fato de as deduções metafísicas gozarem, quando bem feitas, de uma certeza absoluta, freqüentemente conclui-se então que basta usá-las para obter de alguma maneira o privilégio da infalibilidade. Para estarmos autorizados a nelas confiar plenamente, precisaríamos estar seguros, com efeito, que procedemos com uma perfeita regularidade. Ora, a experiência nos ensina que é muito fácil nos deixarmos enganar por um equívoco, suprimir uma mediação essencial, ceder, associando duas idéias, unicamente ao poder

[17] Ver os *Elementos da Geometria do Infinito*, de Fontenelle. O erro desse filósofo foi querer realizar o infinito numérico que, mesmo em nós, é apenas uma idéia negativa, como o termo sói indicar suficientemente. (N. do A.)

do hábito, omitir nas idéias sobre as quais meditamos algum elemento que não chamou muito a atenção; enfim, sem percebermos, realizar alguma suposição do espírito. Então, a evidência que pertence aos primeiros princípios e que parece se comunicar às conseqüências, torna-se para nós uma luz enganosa, e daí nascem os paradoxos; isto é, essas proposições que ao mesmo tempo parecem evidentemente verdadeiras e evidentemente falsas, porque os raciocínios que apóiam as duas contrárias são na aparência igualmente bem deduzidos. Portanto, seria mais exato apenas considerar os resultados de nossos raciocínios abstratos como uma espécie de probabilidade, a fim de reservar desta maneira algumas oportunidades para os erros que podemos ter cometido ao raciocinar. Essas probabilidades se minimizariam na proporção em que as idéias sobre as quais tivéssemos raciocinado fossem, segundo sua natureza, mais difíceis de determinar, na proporção em que o raciocínio estabelecido se compusesse de um maior número de termos, que os signos fossem mais incertos, enfim, à proporção que nós próprios dedicássemos menos tempo e atenção ao nosso trabalho. Entretanto, esta probabilidade às vezes poderá se confundir com uma completa certeza quando as idéias comparadas forem muito claras e as deduções que ocasionarem forem muito simples. Assim atribuindo aos nossos raciocínios abstratos apenas uma espécie de probabilidade, não nos espantaremos que seus corolários se encontrem por vezes desmentidos pela experiência ou contraditos pelos resultados mais regulares do cálculo. Não admitiremos então paradoxos demonstrados; mas reconheceremos que ao raciocinar nos escapou algum erro sutil de que uma atenção maior nos teria resguardado. Portanto, devemos às vezes renunciar aos resultados metafísicos, apesar do aparente rigor de suas formas, para nos ater a mais seguras e diretas instruções. Espantar-nos-emos ainda menos quando as conseqüências das deduções abstratas se encontrarem em contradição com as probabilidades que resultam dos fatos; pois, então, nenhuma das duas afirmações pode ser absoluta; neste caso nos restará comparar exatamente a probabilidade dos fatos com a boa qualidade do raciocínio, a fim de ceder àquela que for mais forte; e, freqüentemente, se soubermos fazer justiça, a presunção mais poderosa não será a que milita em favor de nossa lógica.

Mas os conselhos do amor-próprio não poderiam em nada concordar, aqui, com os da prudência: eis aí o grande perigo ao qual nos expomos. Quem consente em admitir no número das oportunidades a possibilidade de ter raciocinado sem precisão? Quem, mesmo reconhecendo esta possibilidade, consente em lhe dar uma justa latitude e, devendo se pronunciar entre o testemunho dos fatos e as asserções de sua razão, põe-se como juiz de sua própria causa e não se pronuncia com alguma parcialidade? Sobretudo, qual é o metafísico que reconhece, sem dificuldade, a insuficiência dessas formas de raciocínio que meditou com tanto cuidado, que seja suficientemente modesto para conservar em relação a si próprio uma justa desconfiança na prática de uma arte que

durante tão longo tempo exerceu e que parece fundar toda a sua superioridade em relação a todos os outros homens?

Remetendo assim os raciocínios metafísicos a seu verdadeiro espírito, distinguindo seu legítimo emprego daquele que nada mais é do que seu abuso, justificamos a máxima que anunciáramos no começo deste capítulo; demonstramos que a Metafísica e a experiência, em lugar de serem duas adversárias que se combatem sem cessar, são, ao contrário, duas aliadas que prestam uma à outra um auxílio muito eficaz, desde que se compreendam; reconhecemos que a Metafísica, privada do apoio da experiência, seria impotente para começar qualquer coisa, como a experiência, privada da Metafísica, seria inábil para acabar qualquer outra. Portanto, compararemos a Metafísica a um industrioso operário que não conseguiria produzir a menor coisa, apesar de todo o seu talento, se alguns materiais lhe fossem fornecidos; compararemos a experiência a uma mina de metal precioso que, entretanto, seria inútil, qualquer que fosse sua riqueza, se a mão da arte não soubesse extrair e trabalhar os materiais que ela contém. Explicar-se-ão assim, ao mesmo tempo, os desvios nos quais os raciocínios abstratos freqüentemente lançam aqueles que não meditaram o suficiente sobre sua natureza e a virtude que por vezes adquiriram sob a direção de bons espíritos. Assim, serão refutadas as objeções desses homens que incessantemente dão a entender que relevam os erros e as questões ociosas produzidas pela Metafísica e que encobrem os serviços por ela prestados. Com efeito, não é à Metafísica que se deve a engenhosa idéia de aplicar à Geometria os métodos da álgebra, esta idéia à qual as ciências exatas devem um tão espantoso progresso? Não foi a Metafísica que sugeriu o projeto de submeter ao cálculo as probabilidades dos fatos? Não foi a Metafísica que permitiu descobrir a relação dos fenômenos da natureza com as leis da Geometria, que inspirou ao espírito humano esta grande temeridade pela qual se lançou até os astros, mediu seus movimentos, traçou antecipadamente sua rota no espaço, que forneceu ao gênio esta balança espantosa na qual pesou os mundos? Não foi a Metafísica que simplificou todas as ciências de observação, classificando os objetos dos quais elas se ocupam, e generalizando seus princípios? Não foi o gênio da Metafísica que dirigiu a reforma das nomenclaturas e ditou melhores definições? Vejam esses homens que professam desprezar a arte do raciocínio e, como dizem, ater-se apenas à experiência! Eles próprios, sem o saber, não fazem a cada instante Metafísica, quando querem tirar dos fatos observados a arte de descobrir certos fatos ainda desconhecidos? Eles desdenham tudo o que traz a forma de máximas ou de princípios e não percebem que essas máximas são apenas uma maneira de encerrar sob uma expressão abreviada os resultados sumários das próprias experiências. Com efeito, se se recusam a conferir qualquer transformação às noções da experiência, então qual não será seu embaraço para aplicá-las? Quanto não são cegas e casuais as aplicações que eles tentam? Tudo os espanta, pois, nada tendo meditado, não penetraram no passado o

segredo do futuro. Sua pretendida experiência é para eles apenas uma cadeia inútil e pesada, pois, sempre exigindo o retorno de todas as condições que notaram, sempre se encerram em hipóteses particulares, exigem dos fenômenos uma regularidade à qual eles não podem se submeter. Espectadores passivos do teatro do universo, eles não sabem interrogar a natureza, nem ir adiante dela pela rota do raciocínio. Esta sabedoria, da qual tanto se orgulham, no fundo é apenas a ociosidade do espírito ou a rotina do hábito. Neles o gênio seria eternamente estéril, porque não ousaria se entregar às indicações da analogia; todas as suas criações lhes seriam suspeitas porque não sabem que criar é apenas transformar. Mas o gênio não habita imaginações tão frias e sua inspiração seria suficiente para dissipar o erro que as seduz; pois o primeiro efeito do gênio é dar ao pensamento a consciência de suas próprias forças.

IV. 3 **Aplicação das máximas contidas nos capítulos precedentes às ciências morais e políticas.**

Quando, no capítulo precedente, procurei mostrar como os raciocínios abstratos se associam às verdades da experiência, preferi extrair a maior parte dos exemplos, de um lado das ciências exatas e de outro das ciências físicas, seja porque, sendo mais claras e mais sensíveis, esses exemplos lançavam mais luz sobre a questão, seja porque nesta ocasião a eficácia do raciocínio abstrato freqüentemente tendo sido confirmada pela própria experiência, esses exemplos davam também uma maior solidez aos resultados que procuravam estabelecer. Mas esses princípios devem se aplicar da mesma maneira a todas as ciências mistas; pois elas apenas apresentam também uma combinação das verdades da experiência com as deduções abstratas. Aqui as observações são somente ligadas de modo mais estreito aos raciocínios, e as idéias dos fatos, sendo formadas segundo leis menos simples e menos regulares, o poder das abstrações não poderia se desenvolver de uma maneira também extensa e as operações do espírito exigem por parte da razão uma vigilância mais ativa e mais severa. Se portanto observarmos a natureza particular dos fatos nos quais repousam as ciências morais e políticas, descobriremos como se pode aplicar-lhes as regras que acabamos de estabelecer; apreciaremos a utilidade que elas devem receber dos raciocínios metafísicos e os erros aos quais podem se expor empregando-os; assim, reuniremos em relação a cada uma as principais conseqüências das máximas expostas no começo desta seção.

Basta refletir um momento sobre as noções da Moral para reconhecer que esta ciência deve admitir um grande número de deduções abstratas. Os fatos primitivos que lhe servem de princípios são muito simples e limitados e, ao contrário, as combinações são tão numerosas quanto variadas. De início, supondo um indíviduo isolado na terra, o dever pelo qual ele está compromissado para trabalhar pelo seu bem-estar, facilmente se deduz do mais simples dobrar-se sobre si próprio e dos signos evidentes pelos quais se manifesta a

destinação da natureza. Uma vez estabelecido este primeiro fato, ele engendra já um grande número de deveres dos quais se compõem todas as idéias da temperança e da sabedoria; pois a procura de seu verdadeiro bem-estar exige ao mesmo tempo os cuidados necessários para sua conservação e para seu aperfeiçoamento, o cultivo de suas faculdades físicas e de suas faculdades intelectuais, a vigilância necessária para garantir-se dos erros que o tiram do bom caminho e das paixões que conturbam e envenenam sua vida. Agora, se colocamos vários indivíduos na terra, repete-se o mesmo raciocínio para cada um deles e da similitude de sua destinação resulta a reciprocidade de seus deveres. Tendo cada um direito ao bem-estar, tem também direito de dispor dos meios que a natureza lhe deu para obtê-lo; daí a primeira idéia da propriedade que, de início, se aplica às faculdades de cada um e depois aos objetos que estas faculdades o ajudam a adquirir. O direito de todos ao bem-estar, sendo assim consagrado, segue-se que cada um deve respeitar o bem-estar do outro e os meios que emprega para consegui-lo, segundo a destinação da natureza; esses deveres em nada se contradizem, apenas se incluem; traçam, entre as esferas nas quais os diversos indivíduos se movem, uma linha de demarcação que serve de fundamento para todas as idéias de justiça. Ao nos atermos a alguns indivíduos, ou ao nos estendermos ao conjunto de uma sociedade particular, ou até mesmo englobarmos a sociedade universal do gênero humano, vemos surgir desta idéia fecunda os princípios do direito privado, do direito social e do direito das nações. Por um semelhante raciocínio, uma vez que é bom para o indivíduo trabalhar para aumentar sua própria felicidade, será conveniente e útil para cada um trabalhar também para aumentar a felicidade do outro e a felicidade de todos. Daí o dever da benevolência, o mérito do devotamento, a origem de todas as virtudes patrióticas; daí o caráter sublime desta intenção que engloba o bem geral da humanidade e que refere a este grande fim todos os interesses e todos os esforços. Seguindo mais ou menos esta marcha da qual aqui somente marcamos os principais pontos, é que a Metafísica desenvolve toda a teoria de nossos deveres gerais; é aperfeiçoando essas deduções, determinando suas bases com uma maior precisão, fixando sua ordem com mais cuidado, melhor caracterizando seus resultados; enfim, dando-lhes uma nova extensão, que ela propagará uma luz mais favorável no estudo da moral. Em seguida, quando quisermos passar às aplicações, as diversas ações particulares se apresentarão como outros tantos problemas dos quais as circunstâncias relativas a esta ação ou aos assuntos que ela concerne serão os dados, e aos quais os princípios da teoria servirão de métodos. Portanto, aqui a observação e o raciocínio terão, um e outro, uma nova função para preencher. A observação nos mostrará quais são os efeitos que esta ação deve produzir; o raciocínio nos ajudará a encontrar nesses efeitos as relações pelas quais a ação se liga às leis gerais de nossos deveres. Não há ninguém entre nós que, quando examina se uma ação está conforme ou não aos princípios da moral, não analise as diversas relações desta ação e não as compare às noções abstratas que se formaram sobre os deveres; isto confirma o que eu dizia ainda há pouco, que freqüentemente fazemos Metafísica sem o

saber. Pois esta análise e esta comparação das idéias não são outra coisa senão um raciocínio metafísico. Mas freqüentemente este raciocínio é executado com tanta rapidez que seus termos nos escapam e que cremos julgar por uma espécie de instinto. Esses raciocínios freqüentemente são também executados ocasionalmente, sem que procuremos estabelecer entre eles esta ordem e este liame necessários para formar um sistema. Assim, a única diferença que existe a este respeito entre nós e o filósofo é que, retornando a princípios, gerais, ele reúne e simplifica ao mesmo tempo todos os elementos de uma ciência que nós apenas encaramos em seus detalhes.

É fácil notar, quanto à moral, qual é o limite no qual terminam as abstrações assim como as combinações úteis. As abstrações se interrompem nesta noção primeira e geral do dever, que aos nossos olhos consagra nosso próprio bem-estar assim como o bem-estar dos outros homens. As combinações não poderiam propagar-se além das idéias das ações possíveis e das diversas formas que ganham as relações do homem com o homem, aquelas do indivíduo com a sociedade e aquelas das sociedades entre si. Daí resulta que, quando as relações sociais adquiriram entre os homens um certo grau de desenvolvimento, a esfera das idéias morais sobre as quais podemos raciocinar com proveito se encontra mais ou menos circunscrita no número das noções adquiridas e que as operações que nos restam a executar sobre elas se limitam a comparações mais repetidas, mais exatas, mais metódicas. O pequeno número de combinações úteis que ainda poderemos executar com proveito serão as que tiverem por objeto imaginar novas instituições próprias para fecundar o progresso da moral entre os homens. Digo, o *pequeno número;* pois creio que o progresso da moral depende sobretudo da influência do exemplo, dos cuidados da educação e que aqui todas as meditações dos filósofos devem menos tender para preparar novos efeitos do que desenvolver no coração dos homens as disposições cujo germe nele foi posto pela natureza.

Se após determinarmos a utilidade que se pode retirar em moral do uso dos raciocínios abstratos, queremos examinar também quais são os erros aos quais esses raciocínios podem nos conduzir, notaremos nesta ciência dois inconvenientes principais; um, que resulta da natureza das idéias que a compõem, e outro, da imperfeição de sua linguagem.

De início, a maior parte das idéias primitivas sobre as quais a moral se funda é precisamente da classe daquelas que é mais difícil de determinar. As afecções da alma que sobretudo a moral procura analisar para regulá-las e conduzi-las pertencem todas ao domínio da reflexão; elas não repousam em nenhuma forma sensível; freqüentemente se reduzem a modificações rápidas e fugitivas; os matizes que as distinguem são difíceis de apreciar; os diversos graus de sua intensidade não podem se referir a nenhuma escala geométrica. Elas mal se conservam nas lembranças; raramente elas se concebem com exatidão quando não estão presentes; enfim, elas pouco suportam a análise porque o próprio do sentimento é de se fundar ordinariamente em fortes associações e

que o efeito do bem moral, como do bem físico, resulta comumente de um certo conjunto.

Quanto às composições, elas reúnem freqüentemente as duas circunstâncias que tornam as combinações mais difíceis para fixar e para circunscrever com exatidão; elas são quase sempre mistas, isto é, formadas de elementos heterogêneos; elas são também, quase sempre, muito complexas e fora do alcance da intuição imediata. Assim, os deveres do homem para com o homem se formam de várias relações de natureza diversa; assim, o julgamento que queremos atribuir a uma ação exige que se englobem suas diversas circunstâncias e seus diversos efeitos. A idéia de ambição, por exemplo, contém ao mesmo tempo a de uma necessidade, a de um hábito, a de um julgamento do espírito, a de certos objetos exteriores e propriedades que pertencem a este objeto, como a consideração e o poder, idéias que são elas próprias muito complexas. A idéia de parricídio encerra a de uma intenção, de uma ação por parte daquele que é seu autor, de um efeito sobre aquele que é sua vítima, de uma relação entre a vítima e o criminoso, idéias que, como vemos, não possuem entre elas quase nenhuma analogia. As únicas idéias de modos simples, às vezes encontradas na moral, são as de nossos hábitos, que consistem numa certa repetição dos mesmos atos, e a da sociedade considerada independentemente das circunstâncias de sua organização, que então apenas apresenta a simples imagem de uma reunião de homens possuidores das mesmas faculdades e que exercem os mesmos direitos.

Encontramos já nessas observações sobre as noções da moral uma das razões que tornaram a língua desta ciência incerta e arbitrária: pois, quanto menos analogia reinar entre as idéias, menos fácil será estabelecê-las na linguagem; não podemos dar aos signos uma forma analítica da qual as noções que retraçam não apresentem modelos; enfim, a fixidez das acepções, a claridade das definições, a uniformidade das interpretações, antes de tudo, supõem que as idéias se prestem a uma determinação exata e se refiram a um tipo imutável. Mas encontraremos ainda, em diversas circunstâncias, várias outras razões de imperfeição desta língua. A primeira é a sua pobreza. Quanto menos palavras houver para exprimir um certo fundo de idéias, mais seremos forçados a multiplicar as acepções que queremos dar a cada uma delas; daí os equívocos e os mal-entendidos; daí o tom vago que sempre acompanha cada acepção; pois deve suceder que as acepções, vinculadas ao mesmo termo e estando estreitamente ligadas conjuntamente por esse elo comum, ordinariamente se apresentam ao mesmo tempo ao espírito e produzem por seu conjunto uma confusão tanto maior quanto sejam elas próprias mais numerosas; como distinguir nitidamente as idéias entre si, quando não podemos referi-las a signos diferentes? Daí ainda a impossibilidade de dar às palavras um caráter patente de analogia; pois, ou esta analogia seria extraída de uma acepção particular e então seria errônea em relação às outras, ou ela estaria fundada no que as diversas acepções têm de comum e então ela seria vaga e imperfeita, e ela em nada serviria para marcar o limite que separa essas acepções uma das outras. Ora, de todas as ciências, é talvez a moral a que possui um

fundo mais limitado de signos. As palavras *sentimento, amar, sofrer* devem suprir um número muito grande e diversificado de maneiras de ser; quantas impressões íntimas, quantas ações exteriores carecem de palavras próprias para exprimi-las e apenas podem ser designadas recorrendo à descrição de seus efeitos ou de seus detalhes! A segunda circunstância é a necessidade que se teve de extrair os nomes de todas as idéias morais dos objetos sensíveis e o pouco de sagacidade que freqüentemente se pôs na escolha dos termos de comparação que se quis tomar. Daí resultou que a maior parte das expressões desta língua apresenta metáforas muito inexatas e que freqüentemente é ainda mais fácil apreender a noção moral nela própria do que descobrir a relação que ela possa ter com o objeto que com ela se comparou. O nome *virtude,* por exemplo, foi tomado da idéia de *força* e das qualidades viris. Entretanto, em sua acepção moral, este nome é empregado igualmente para exprimir as afecções delicadas como a benevolência, a sensibilidade em relação à infelicidade dos outros; e igualmente dizemos *virtudes fracas, virtudes fortes* e *generosas.* A palavra *sabedoria* tem sua origem no sentido do gosto e *sapere* designava inicialmente *ter sabor* ou *julgar sabores. Paixão,* que ordinariamente exprime um estado muito ativo da alma, era destinada inicialmente para figurar uma situação precisamente oposta, o estado *passivo,* como ainda se diz, do sofrimento. A terceira circunstância está na extrema variedade das modificações que o mesmo sentimento moral freqüentemente ganha em diversos indivíduos ou no mesmo indivíduo, seja em diferentes circunstâncias de sua vida, seja em diferentes épocas de suas lembranças, seja enfim em diferentes estados de sua imaginação. Daí decorre que é muito difícil nos pormos de acordo sobre a definição dos termos; da mesma maneira que o *belo musical* não é o mesmo para o italiano e para o francês, o *bem moral* não é o mesmo para o solitário e para o mundano, para o voluptuoso epicurista e para o austero estóico. Daí decorre que quando um homem experimenta uma emoção viva ele se lastima de jamais encontrar alguma expressão própria para traduzi-la; pois os termos que são geralmente empregados lhe parecem figurar apenas impressões bastante comuns e as emoções que ele próprio experimentou em outro momento conservaram pouca força em suas lembranças para que ele possa contentar-se ainda com a mesma linguagem que lhe havia servido para exprimi-las.

É verdade que a moral tem sobre as outras ciências esta vantagem particular, isto é, possui uma maior abundância de signos naturais, aos quais ela pode recorrer para suplementar os signos instituídos ou ao menos para apoiar sua definição. Mas nos séculos corrompidos, quando o uso mundano nos ensinou a arte de compor nosso exterior segundo certas regras, esses signos se tornaram também mais raros e mais incertos e os homens se acharam constrangidos a cobrir suas afecções com o véu da reserva, de juntar a polidez à indiferença e freqüentemente ao ódio.

IV. 4 **Tentativas para uma língua filosófica; reduzir a arte do raciocínio a um cálculo?**

Na falta de uma língua filosófica na qual todas as nossas idéias se encontrassem representadas por signos perfeitamente análogos, alguns metafísicos imaginaram ao menos criar certos caracteres simples que, exprimindo as relações que servem de objeto comum ao raciocínio, possam converter a arte de raciocinar numa espécie de trabalho mecânico e assimilar as pesquisas metafísicas aos cálculos da álgebra. Tal foi inicialmente a invenção de Raimundo Lulo, tão famoso em seu tempo, atualmente tão esquecido. Lulo dividiu em seis classes essas idéias fundamentais que, segundo ele, serviam de base para todos os raciocínios: as *questões,* os *princípios absolutos,* que são os modos gerais, os *princípios respectivos,* que são as relações, os *assuntos universais,* que são as principais substâncias, as *virtudes* e os *vícios.* Em seguida subdividiu cada classe em nove espécies. Designou cada espécie por um caráter próprio. Imaginou depois um grande número de fórmulas, ou mesmo de operações mecânicas, que exprimiam todas as diferentes maneiras pelas quais estas diversas idéias podiam ser combinadas, seja para formar proposições mais ou menos complexas, seja para estabelecer silogismo. O movimento de várias rodas umas nas outras, [18] figuras formadas com linhas que se cruzavam em todos os sentidos, com uma certa disposição de seus caracteres, seja sobre as partes dessas rodas, seja na extremidade dessas linhas, representavam para ele todas as combinações possíveis. A multiplicidade dessas regras, a metafísica abstrata sobre a qual estavam fundadas, tornou seu estudo tão difícil que logo se renunciou a usá-las. O Pe. Kircher, um dos hábeis matemáticos de seu tempo, tentou simplificar os métodos de Lulo e os reduziu a um novo sistema que expôs numa obra intitulada: *Da Arte das Combinações.* Admitiu apenas as quatro primeiras classes de Lulo; procurou dar signos imitativos às idéias que elas continham. Supôs que cada uma dessas idéias correspondia em nossas línguas a um grande número de termos idênticos, aos quais se podia transmitir pelo raciocínio as propriedades e as relações ligadas a essas idéias. Em seguida dedicou-se a imaginar as diversas combinações que podíamos formar com essas idéias fundamentais e as comparações das quais estas combinações podiam ser o objeto. Teve mesmo a paciência de calcular até onde se podia elevar o número possível de cada espécie de operações. Enfim, indicou como podíamos, por meio da identidade, aplicar estas operações aos outros termos de nossas línguas. Essas tabelas, segundo ele, deviam oferecer ao mesmo tempo um meio de reduzir as questões aos seus verdadeiros princípios metafísicos, de executar as divisões e definições pelas regras mais simples, deviam também fornecer uma imensa coleção de *lugares de retórica* e de *lugares de argumentação.* [19] Entretanto, essas brilhantes promessas não preservaram seu

[18] É daí que este sistema recebeu o nome de *arte ciclomônica,* que lhe foi atribuído por algum de seus partidários. (N. do A.)

[19] *De Arte Combinatoria,* livro IV, cap. 1. *De Excellentia Artis Nostrae.* (N. do A.)

sistema do abandono que Lulo experimentara. É apenas pelo mérito de um prodigioso trabalho e de uma grande erudição que o sistema desses autores une aquele de apresentar às vezes pontos de vista muito engenhosos sobre a formação do raciocínio. Mas, entre vários outros, este sistema apresenta ao filosófo três principais inconvenientes que são suficientes para tornar seu uso inadmissível. O primeiro consiste em que não ministram nenhum remédio à incerteza da linguagem, verdadeira causa da imperfeição dos raciocínios metafísicos, e que eles repousam até mesmo sobre idéias muito mal determinadas, difíceis de definir, como seus primeiros fundamentos. O segundo consiste em nos fornecer apenas proposições abstratas, próprias para servir de princípios aos métodos sintéticos, ordinariamente estéreis na aplicação, sempre muito simples para conceber por elas próprias se as idéias das quais elas se compõem foram bem determinadas. O terceiro consiste em não nos dar nenhuma luz sobre os raciocínios relativos às idéias mais complexas que são o objeto comum de nossas meditações, ou que as regras que pretendem nos dar a seu respeito são mais difíceis para conceber e empregar do que podem ser em qualquer caso de bom raciocínio unicamente segundo os preceitos da lógica sã. Esta identidade que sempre supõem entre as idéias, para submetê-las a seus métodos, é precisamente o que o espírito tem muita dificuldade em descobrir; e é sobretudo para simplificar este trabalho que deveria tender um bom sistema de metafísica e um plano verdadeiramente útil de signos metódicos.

Encontra-se no segundo volume das Memórias da Academia Real de Turim o ensaio de uma *Álgebra Filosófica* ou *Sciagraphia* de Luís Richer. Para aplicar à metafísica métodos semelhantes aos da álgebra, o autor se limita a fixar um número muito pequeno de idéias abstratas, a de *impossível,* de *possível,* de *nada,* de *ser,* do que é *determinado* ou *indeterminado, determinável* ou *indeterminável, necessário* ou *contingente, mutável* ou *imutável.* Acrescenta a estas as de *razão* ou de *causa* e as de *ligado* ou *não-ligado.* Sobre este pequeno número de idéias expressas por signos muito simples, o autor estabelece uma certa seqüência de raciocínios abstratos que têm também a vantagem de ser enunciados em expressões muito abreviadas, mas que, aliás, em nada são ajudados pela analogia dos termos, nem reduzidos, como as equações algébricas, a simples transformações, porque os signos permanecem isolados e não se combinam uns com os outros. Para sentirmos quão pouca vantagem poderíamos esperar do emprego de semelhante método, basta observar que ele se limitará necessariamente, enquanto não abusarmos do raciocínio, a deduzir dessas idéias fundamentais o que nelas pode estar contido, isto é, em nos mostrar o que pode haver de comum entre a idéia de *impossível* ou de *possível* e a de *necessário* ou de *contingente,* e assim por diante: com efeito, tais são os resultados que o citado autor retira de suas fórmulas. Portanto, elas apenas serviriam para executar comparações que uma sábia lógica facilmente realizaria sem elas, se as idéias estivessem bem definidas; elas não nos ajudariam a melhor determiná-las, forneceriam apenas proposições extrema-

mente gerais, e ainda muito distanciadas dos problemas comuns que se apresentam para nós na análise de nossos pensamentos.

Quanto ao mais, sem nos empenharmos na crítica detalhada dessas diversas espécies de álgebra filosófica, que Hook e alguns outros já tinham tentado ou indicado antes do autor que acabamos de citar, bastarão algumas simples reflexões para nos demonstrar quanto os procedimentos de álgebra matemática são pouco aplicáveis às questões da metafísica geral. Com efeito, o cálculo sempre tem por objeto descobrir entre duas quantidades uma relação de igualdade ou de proporção segundo uma outra relação de proporção ou de igualdade já admitida ou suposta; temos portanto de antemão todos os termos necessários para a questão e é suficiente somar ou subtrair, multiplicar ou dividir, nos diferentes quadros de comparação; eis aí o que executam os signos algébricos. Mas, em metafísica tem-se ordinariamente por objeto descobrir entre duas idéias uma dessas relações que chamamos de *compreensão*, isto é, reconhecer se uma pertence à outra, se está contida nela como seu atributo; portanto, somos obrigados a chamar em seu auxílio certas idéias intermediárias que não eram expressas no enunciado do problema e não se pode, como no caso precedente, fazer com que os termos que possuímos sofram diversas alterações. Além disso, as idéias primitivas, expressas pelos signos algébricos, têm a notável e particular virtude de comunicar subitamente um valor mais extenso: um signo de multiplicação posto entre duas quantidades, um signo de potenciação posto sobre uma quantidade, dão um produto muito considerável. Essas idéias primitivas são em pequeno número, são elas próprias engendradas umas pelas outras e suas combinações apresentam resultados análogos. Assim, necessariamente bastam algumas condições muito simples para fixar os dados de um problema muito complicado e temos necessidade apenas de nos deixarmos conduzir pela identidade para deduzir desses dados a solução do problema proposto. Mas as idéias primitivas da metafísica apenas se associando ou se agregando umas às outras, muito pouco acrescem seu valor recíproco. Sendo estas idéias díspares e heterogêneas, não permutam suas recíprocas propriedades e suas combinações freqüentemente têm muito pouca analogia. Enfim, estas idéias primitivas sendo muito numerosas, com freqüência há também muitas condições para fixar. Portanto, se desejamos nos limitar, como o faz a maior parte desses algebristas-metafísicos, a apenas conferir signos a *um pequeno* número de idéias primitivas, somente obteremos proposições muito simples e muito gerais que serão de pouco uso e fornecerão quando muito alguma luz. Se queremos conferir signos a todas as idéias primitivas, seremos barrados a cada passo, nas transformações, pela diversidade de suas idéias; e nos encontraremos envolvidos por um aparato de fórmulas muito complicadas que precisamente carecerão das duas qualidades principais da álgebra-matemática; quero dizer, a simplicidade das formas e a rapidez da execução. Não poderemos, em nenhum caso, obter este espantoso privilégio do cálculo de poder tirar, de uma verdade muito simples, deduções mais amplas.

Portanto, é preciso tomar cuidado para não confundir o método de raciocínio dos geômetras com os procedimentos mecânicos de seus cálculos: o método, como o mostrei no capítulo 17, lhes é comum com o dos metafísicos; os procedimentos mecânicos do cálculo são reservados exclusivamente aos primeiros e a simplicidade dos signos que empregam é o efeito necessário da simplicidade das idéias sobre as quais operam.

ÍNDICE

CONDILLAC

PRIMEIRA PARTE

DISCURSO IV

DOS DIFERENTES NOMES DADOS AO ESPÍRITO

APÊNDICES

DÉGERANDO

SEÇÃO I

DA FORMAÇÃO DAS IDÉIAS E DA INSTITUIÇÃO DOS SIGNOS

SEÇÃO II

DAS OPERAÇÕES QUE NOSSO ESPÍRITO EXECUTA SOBRE AS IDÉIAS E SOBRE OS SIGNOS E COMO ELAS SERVEM PARA A AQUISIÇÃO DE NOSSOS CONHECIMENTOS

SEÇÃO III

DO APERFEIÇOAMENTO DOS CONHECIMENTOS DE FATO E DOS AUXÍLIOS QUE PODERIAM RECEBER DO APERFEIÇOAMENTO DOS SIGNOS

SEÇÃO IV

DO ESTUDO DAS QUESTÕES ABSTRATAS E DAS VANTAGENS QUE SE PODERIA OBTER DO APERFEIÇOAMENTO DOS SIGNOS